

مَجْدٌ عَلَى التَّوَكُّلِ

مِصْبَا الْفُقَهَاءِ فِي الْمَعَالِمِ

من تقرير بحث أستاذنا الأعظم آية ... العظمى

السيد أبو القاسم الخوني

دام ظله العالی

المجلد الأول



32101 061871131

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--

مصباح الفقاهة

من تقرير بحث الأستاذ الأكبر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي دامت أفاضته

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيد النجفي

الجزء الأول

(Arab)

KBL

.T383

19802

J0201

بسم الله الرحمن الرحيم

(RECAP)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين
والعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فمن متن المدعى جل شأنه على أن
رجالاً علماء وفاضل يهتمون بمقابلة الحق اليهم في محاضراتي تقريباً وتحريراً عرضاً منهم عليها في
على المعارف والعلم الدينية ومن في طليعة هؤلاء جناب الفاضل المذهب الصفي والعلاء
المحقق الزكي ركن الإسلام قرّة عيني العزيز الميرزا محمد علي النيريزي فانه دام فضله
قد اتعب نفسه مدة طويلة وسهر الليالي في تحريرها في تفقيها في الفنون المتفرعة من الفقه
والتفسير والأصول حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل وأصبح
من العلماء والعظام وأوجلة الأعلام ولقد سرجت بصري في ما علقه على كتاب الكافي
لشيخنا العظام استاذ الفقهاء والجهدين الميرزا محمد آية الله العظمى
مرقضى الأنصاري قدس الله تعالى أسرارها فأعجبتني غوره في التحقيق والتدقيق في
إطلاعه على مصادر الروايات ومرارها وما كتبه دام فضله وأيدى وإفادت
وكاف بتوضيح ما حققناه فليهد الله وليذكره على ما أنعم به عليه واستحق
من يشاء الله وأصح عليم والحمد لله أولاً وآخراً
ن ١٣ رجب المرجب ١٣٤٤ هـ



الطبعة الاولى مطبعة الحيدرية النجف الاشرف

الطبعة الثانية مطبعة سيد الشهداء - قم - العقيدة

العدد ٢٠٠٠ نسخة

ناشر الطبعة الثانية مهدي حاجياني

حق الطبع محفوظة للناس

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، وأثار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ، والصناعات الزاكيات على سيدنا ونبينا محمد الصادق بالدين الخنيف ، والشرع النيف ، وعلى آله الأطهار الدعاة الى الله والناشرين لأحكام الله ، (وبعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم العنتاق الفذ والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأنًا وأكثرها مائة وأمتها استدلالًا وأجزلها هبارة كان هو الممول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات وقد جمع قدس الله روحه وأصكرم ملواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف إليها من فكرته الوفاة وقريحته النقادة تحقيقات أنيقة ونأملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صحيفة ناصعة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في صرايته الراقية وعلمائنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتمامًا خاصًا بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحًا وتعليقًا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وبذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغني عنها الباحث ولا يصحاورها المراجع المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأستدت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الاعلام آية الله الملك العلم فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجني واسطة قلادة الفضل والتحقيق محو ردائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساندة المعقول والمنقول ثمين لاحكام الدين والمتأصل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين المولى الاعظم والخير العظيم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي النجفي أدام الله أيام اغاضائه ومتع الله المسلمين بطول بقائه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهذيبًا وتقيقًا وكشف النقاب عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن يقال فصهرها في بوتقة خياله الواسع وفكره الجامع وأفرغها في قوالب رصينة وشيدها على اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقه الجعفري وكنت ممن

وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر ما استفدت من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله وما أناذا أقدم كتابي هذا مصباح الفقهة الى أرباب العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجهه الكريم سائلا منه أن يجعل ذلك ذخراً ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيراً يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارتها غير مربحة وإن الناس قد رغبت عنها الى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الحطام العاجل والعرض الزائل وانهم قد استأثروا الكسل على الجد والنوم على السهر والراحة على العمل وان الدنيا قد أدبرت عن ورثة الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لقوائع الكتب ومستهللات الخطب والرسائل واما نحن فلنا أمت نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزاهي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شمس المعارف وأصبحت الامم من كل حدب وصوب يتجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وازدهرت المدارس بطلابها وضاقت بهم أرجائها فحمدته تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمته الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين لقرله عز من قائل : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) ونتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم .

محمد علي التوحيدي

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله رة : وروى في ثل (١٥) أقول) المذكور في تحف العقول (٢٥) والبحار (٣٠) يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما يخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي « رة » من أنه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان هذه الرواية وإن كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة الى اعانة عالم البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا أنه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها منبركا للباحث الآتية ودليلا لأحكام التجارة جزئيا وكثيها بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فإن كان فيها ما يدل على المنع أخذه وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجر التمسك بهذه الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية أخبار الأحاد فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر واليوقيت من مواعظ أهل البيت « ع » وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب « ٤ » إلا أنه لم يذكرها مستندة بل

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أبواب ما يكتسب به (٢) ص ٨٠ (٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ . (٤) ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة عند كتاب تحف العقول من جملة الكتب المثيرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي قال في روضات الجنات أنه فاضل فقيه ومتبحر نبيه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني أنه من قدماء الأصحاب حتى أن شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمع الدهر بمثله ، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول يثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الأصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خير الواحد لا اختصاصها بالخير الموثوق بصدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار رواياتها المذدوفين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم أن كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون العقل أهم من الاعتبار فالإلزام بالأعم لا يدل على الالتزام بالأخص وإن كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحهم باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا قلعله يعتمد على غير خبر الثقة أيضا .

وهم ودفع

وربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا أنه مدفوع لكونه فاسدا كبرى وصغرى أما الوجه في منع الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجارية لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الحجر في جنب الانسان فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فإن كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فإن ضم غير حجة الى مثله لا ينجح الحجية .

(لا يقال) إذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن استغافه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل إلينا فيكون الخبر موثقاً به كما أن اعراضهم عن الخبر الصحيح بوجه وهسه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في اللسان أن الخبر كلما ازداد صحة ازداد باعراض المشهور عنه وهنا .

(فإنه يقال) مضافاً الى كون ذلك دعوى بلا برهان وربما بالغيب وعملاً بالظن الذي لا يخفى من الحق شيئا أن المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي وبذلك على ذلك الموثقة «١» التي أرجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها — كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن العمري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سأله وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال العمري تفق لما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فأتبع له فإنه الثقة المأمون . وقال سألت أبا أحمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري وابنه مختان المأمونان — موثقان ، راجع ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى الروايات من كتاب القضاء :

بأنها ثقتان ويدل عليه أيضا الروايات المتواترة (١٩) التي أرجع فيها الى أشخاص موثقين بأن من المعلوم انه لا خصوصية لمؤلف الروايات إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمسألة هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق روايات الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلا فلا يوجب انكار ضعفه ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف روايته ، وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة روايتها والمسألة في عدم حجيتها عدم وثاقتهم ولأنجل ذلك نهي (٢٠) عن الرجوع الى من لا وثاقة له وتعميل الكلام في الأصول ، وأما الوجه في منع الصفري فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها وأما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير حار لصحتها مضافا الى ان استنادهم اليها في حياتهم ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم في الفتاوى على غيرها وإما ذكرها في بعض الموارد فبدأ للحرمان لاناسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة . (فانه يقال) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية لمجرد موافقتها مع الحجية في المضمون لانحائها حجة ، وأما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تدري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي عموض الرواية واضطرب لها أم تكرار جملتها وألفاظها أم كثرة صحتها وتعميدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وإسكانها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المتبعة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لاعتبار مطلق الانتفاع بها كوثقة سماعة (٢١) وغيرها وحرمة الانتفاع بالميته ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وحرمة التصرف والامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية ومما ذكرنا طهر عدم انحصارها بالاجماع المقول على تقدير حجيتها (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينبغي

(١) راجع الباب المذكور من مثل (٢) راجع أبواب القضاء من ح ٣٧ ثل (٣) عن سماعة قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) وأما الجلود فاركوا عليها ولا طبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ح ١ ثل باب ٥ جوار لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي وج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٦٧ والفقهاء ص ٥٣ وج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضمعتها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع الجنس مطلقا مع انه لم يأتهم به إلا المادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه ولتقلب فيه ولم يثبت بهذا أحد فيها نعم مصافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (هو حرام بيعه وشراؤه وامساكه ومملكته وهبته وعاريته والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارج من منه ولا معنى لحرمة وصفا وافتقار رضوان الله عليهم لم يتموا في أكثر المذكورات بذلك وبما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستعدادوا ذلك من تنبي في أبواب المعاملات بطريق الهي عن البيع الفردي فان معنى الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي في محله ان شاء الله ، نعم لو توجه التلهي بذات المعاملة مع ارادة ما يطهر منه من المولوية لوجه الاتزام بالحرمة التكليفية كاسي عن بيع الخمر وسيأتي (لوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل وذلك يكشف عن اصطلاحها ، ان ترشح أقسام المعاملة المعاشية بمحل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الأقسام في فدل التجارات والمعاملات لا يسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة تدت من الله كالسوة والامامة أو خاصة تدت من قبل الولات العامة اما الولاية العامة فهي حارة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة لمعاشية فالولاية العامة حارة عنها تخصصا وإعماهي من المناصب الالهية التي جعلت للعصمة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث حوار ارتفاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية ولا تكون الولاية في مقابلة الاحارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاحارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجعلة تحتها وعدم ذكرها في الرواية - قللا ، واما الصناعات وان كان انقصود من الصناعات المصطلحة من الساب والمخياطة والجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشروعة للاعاشة وإعماهي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والمعارض من حيث ان من يتصرف بها اما أن يوحه نفسه للغير لأجل ماعده من الصناعة واما أن يحمل ما يحصله منها ثمنا أو مئنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاحارة وعلى الثاني تحت التجارة ولا تكون وجها آخر في قائلها إلا أن يراد منها نفس الحرمة والعصمة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش فيثبت شملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصرا لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والنتاجات والاصطياد واحياء الموات واجراء القنوات والصياقات وأخذ الخس والزكاة والصدقات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاعتراض بما اشتهر في ألسنة الادباء من حساب الحصر الاصافي قسماً آخر يقال الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الاتزام بالحصر في مورد مع الاتزام بكونه اصافياً لحقيق الاتزام بالمتافضي كما هو واضح للناقد الصغير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال 'ريد علم من في الحب' وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اصافياً والثاني حقيقياً وهذا غير متوهم (ونوم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحيد فلا يوجب حصرها في ذرع حصر كل طرق المعاش اليه . ولكن هذا تنوهم بما لا يصح اليه عند القمع فان المعاملات المنقسمة الى اقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت

نعم لا يبعد ان يقال ان التقسيم في الرواية بحسب معاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تعاضداً بوسائل وقد تضمن من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم حوار الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا يفتي بتحجي من شيخ حبيب الحراني «ره» كيف رضى بقول بأنه كتاب م يسمح لدهر مثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة تصب فيه .

تذييل

لا يخفى عيّن ان المناسب تقسيم معاش اعداد الى قسمين تجارة بالنفع الأعم والعمل من الاعاشة العقلانية لا بحكمه . واما مثل تسؤل وخوفه فيس من الطرق العقلانية للاعاشة (كشف حقيقة ولطف فرجة) لا يخفى عيّن ان الاصافات الموحودة بين امثال ومالكة امسية بالاصحاب له كية . تكون على أحوالها في دار تقريرها اما اصافة دائية تكويدية واما صافة عرصية أي متكوكة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاصافات الموحودة بين الأشخاص وأعمالهم وأدبهم وديهم من أعمال كل شخص ونفسه ودمته مخلوكة له ملكية دائية وله واحدة لها فوق مرتبة الواحدية الاعتبارية ودون مرتبة الواحدية الحقيقية . هي لمكون الموجودات ثم انه ليس لمرد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو استترع من مقام الذات المسمى بمخرج المحمول ولا انه في باب الكليات احسن من المصمود . ها مالا يحتاج في تقريره وطهوره في صيغة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا الى اعداد موحود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأحناس الأربعة خلاف من جهة حرام من جهة وهذه الأحناس مسميات معروفة الجهات فون هذه الجهات الأربعة . الخير .

ايجاد معدوم ولا الى ضم ضمنية وإما شأها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى علة في الوجود ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلا القسرة والسلطنة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في دمه بان يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في دمه وبأنه لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يدفع ما ربما يتوهم من ان عمل الانسان لا يعد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاصابة الاعتبارية لا بالاصابة التكوينية .

واما الاصابة العرضية فهي اما ان تكون اصابة أولية واما ان تكون اصابة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تنمعية عبرية فالأولية الأصلية كالاصابة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحجارة أو بها معا فالأول كالأعمال التي يملكها الانسان فيحصل منها المال والثاني كالحجارة المباني والثالث كن يحور اشجاراً فيحصلها سريراً فان لصورة السريرية توجب تحقق اصابة مالية اخرى في المادة الخشبية وراء المالية المتقوية بالخشبة فذلك امالية القسمة في السرير حاصلة من العمل والحجارة معا فاطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سق اصابة ذلك المال الى الغير والأصلية باعتبار عدم نفعها للغير .

واما الاصابة الأولية التنمعية فهي ما يكون بين مالك وبين نتاج أمواله كالنتاج في نتيج الحيوانات المملوكة واليروض التي تنصبها الطيور المملوكة والغار التي تنمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تنصاف الى مالك الاصول اصابة اولية تنمعية ما اطلاق التنمعية فمكوبها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق أولية فلعدم سق اصابة اليها .

واما الاصابة الثانوية فمراد بها مقابل الاصابة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي بطير المعقولات الثانوية في مقابلتها لمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون فهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكالاصابة التي تحصل بسب الارث والوقف بناء على كونه من الابقاعات كما احتزناه في محله ووجه كونها فهرية هو حصول الملكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لا بالتبطل لاختياري .

(واما الثانية) فكالاصابة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن يصدد نحشها وتأسيس اصولها وما يبيعها بكون الله وحسن توفيقه ، وغير حتى على الناقد ان ملفد كونه من تلك الاضافات على أقسامها من الدينيات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية (قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل الناجع وليس باسم مفعول ليكون المراد منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيحصل ذلك الشيء أقول) يمكن أن يراد منه الحل أي يحمل

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الإبحار وليس بمعناه المعروف ليكون الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعظم .
(قوله «ع» : حللا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجرورا كونه وصفا لقوله «ع» (في عمل) كما تخيل بل إنما هو مفعول للخبرية فان أصل المسألة هكذا (فهذه وجوه من وجوه الاحارات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في المجمع السوقة : الصم الرعية ومن دون الملك ومنه الحديث : ما من ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .

(قوله «ع» : أو عمل لتصاوير أقول) في تحف العقول (أو حل التصاوير) وعلى هذا فمطف الخواصير والمينة والديم في الرواية على التصاوير لا يحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : احارة بعثه أوله أقول) المراد من الأول هو الإبحار لنفس الشيء بأن يؤثر نفسه لصنع امر كإبحار نفسه في هدم المساحد ، ومن الثاني الإبحار للمقدمات ، وليس المراد من الأول إبحار نفسه في المصنوع كحمل الحمر ومن الثاني إبحار نفسه لصنعه ، ولا ان المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسيبية ، ولان المراد من الأول الإبحار للمقدمات ومن الثاني الإبحار لنفس المحرم ، فان كل ذلك خلاف مظاهر من الرواية ومن هنا ظهر المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أوله) طاية الأمر ان المراد منها جره العمل وجزء المقدمات والصار الأربعة كلها ترجع الى الأمر المهي عنه .

(قوله «ع» : وبحيها أقول) في المجمع عني الشيء أراله ومع هذا عني أي أراله وأبعده عني (قوله «هـ» : وحكاها غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول عين ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معائش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه العماره

(١) في ح ٢ ث باب ٢ وجوب الحسن في عائم دار الحرب ، من أبواب ما يجب فيه

الحسن ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة الحكم والمنشأه نقلا عن تفسير النعماني عن

عبي «ع» قال : واما ما جاء في القرآن من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه

ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العماره ووجه الاحارة ووجه التجارة ووجه

الصدقات وفي ح ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٩ عن تفسير النعماني قال فاما ما جاء في القرآن

من ذكر معائش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الاشارة ،

الى أن قال «ع» : واما وجه الاشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما عنتم من شيء فان لله

محسده وللرسول ولذي القربى واليتامي والمساكين الى أن قال «ع» : واما وجه العماره —

ووجه الاحارة ووجه التجارة ووجه الصدقت) إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سخا وحكما ولعل هذه الجهة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في ثل فانه قال قد نقل رواية تحف العقول (ورواه امرئى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا يخفى ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه نفس المعاني المعروف .

(قوله «ره» وفي نسخة المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تعقيت الكلام هنا يقع في حتمين الاولى في صحة نسخة هذا كتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة — فقله هو الذي أشاكم من الأرض واستعمركم فيها فأعصا سبحانه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمار وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى لمعايش الخلق ، واما وجه التجارة فقله تعالى بأيتها الذين آمنوا اذا تدابرتهم يدين الى أحل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشتررون ابتاع في لسر والحصر وكيف يتحرون إذ كان ذلك من أبواب المعاش . واما وجه الاجارة فقله عز وجل : نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورعنا بعصم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سجرا ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأحبر سبحانه ان الاجارة أحد معاش الخلق وحصل ذلك قواما بمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صحته وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملأك ، الى أن قال . واما وجه الصدقات إنا هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في الميرة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الاحارة معرفة وقدرة فعرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخ . والظاهر من قوله «ع» . (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع لتقسم غلط عن السامع وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في ثل

وفي نسخة لبحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب بهية بروى عن الشيخ الكلبي وعمره حش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف باسم ربيب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف الملة صحيح العبقة كثير الحديث قدم هداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الخ ، وهكذا في رجال النعماني ، وفي ح ٤ الدررمة ص ٣٦٨ تمييز الكلبي وشريك الصمغاني ، وفي ح ٣ المستدرک في المائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحب شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء .

هذه الرواية على مقصد المصنف وعدم دلالتها (اما الجملة الاولى) فقد تمسك القائلون باعتبارها بوجه كثيرة ولكنها تؤل الى وجهين :

(الأول) وهو عمدة ما تمسك به المتبنيون ان ظهوره وان كان في زمن المجلي الأول ولكن الذي أحرر بالكتاب ورواه المجلي هو الثقة الفاضل والمحدث الكامل القاضي السيد أمير حسين طاب ثراه (١) فإنه أول من اطلع عليه واستنسخه وقد استنسخه المجلي من سجنه وهو ثقة فيصدق في قوله لشمول أدلة الخير الواحد لخبره هذا .

(وفيه) ان احباره هذا اما ان يكون مستنداً الى الفرائض التي أوجبت حصول العلم العادي له من المخطوط الموحدة فيه للإمام «ع» والاحزاب المدونة فيه للإعلام على ما نقله المحدث المتبحر الرضوي في المستدرک (٢) ص المحمدي الاربع .

واما ان يكون مستنداً الى احبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور بكون الكتاب للرصاص «ع» كما في المستدرک (٣) ايضاً حيث قال : ان السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أحرر بأن هذا الكتاب له «ع» وأخبره بذلك ايضاً ثقتان عدلان من أهل قم وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على حجية خبر العدل .

اما الطريق الاول فصحة بين لأن حصول العلم للسيد الامجد والسيد الاوحد من تلك الفرائض على صحة المسند لديه لا يوجب حصول العلم لما باعتباره وعلمه بذلك لا يعيد غيره بوجه ومن الفرائض ان تمسك بالحجة خبره هذا بضموم أدلة احبار الآحاد فان هذه العمومات لا تشمل الاخبار الحديثة ولو كان اعبر بها من الثقات وأغرب منه أن يقال ان المتيقن من الاخبار الحديثة اخرجت عن هذه العمومات هي مالا تعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بضموم الخير واما لو اعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصدق الخير كما في الشجاعة والسجادة والمعادلة بناء على تفسيرها بمعنى المسكة فلا يطل بأحد أن يتوقف في عموم أدلة خير العدل لها واحبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني لا الاول ووجه القراءة في هذا القول ان الاحبار بالامور الحسية بواسطة أساليب الحسية إنما

يكون مشمولاً لأدلة الحسية اذا كان بين الاسباب ومسبباتها ملازمة عادية بحيث يلزم من انعم بها العلم بالمسببات كما في الامثلة المذكورة واما اذا انتفت الملازمة العادية فأدلة حجية الخير لا تشملها كما حقق ذلك في علم الاصول وهذا الشرط مفقود في موضوع البحث فإن (١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركي كما أشار اليه في ح ٣ المستدرک

ص ٣٥٩ ناقلاً عن الرياض الذي استاد هذه الصناعة وما ذهب اليه صاحب القصص والعلامات العياطاني من اتحادها خطأ فاحش . (٢) راجع ح ٣ ص ٢٢٧ . (٣) راجع ج ٣ ص ٣٣٩

الأمور التي استند إليها السيد في أخاره قابلة لمنع فانه كيف يعلم احد ان المخطوط في النسخة للامام (ع) وان الاحارار للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الأمور المذكورة حدسية لاحسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فان قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق سدة الكتاب للامام (ع) مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له (ع) مثلاً قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وفي بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وحدنا أمير المؤمنين (ع) وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العائر التي لا ينبغي صدورها إلا عن الصحيح (ع) وقد ذكر المحدث التوريح في المستدرك (١) هذا مصافاً الى القرص التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولاً ان احتمل الكذب لادامع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجهل والقرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العزة العاهرة .

أصبحت الاحارار المحصوله في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الائمة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا طهر فساد توهم الصدق في سدة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانياً لنعرض ان الكتاب ليس من معمولات الوصاعين فهل يصح أن تنسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وحدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلاً علويًا يمكن من الامكان (واما الطريق الثاني) أعني اسناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى احارار فتنين بذلك من أهل قم

(ففيه) أولاً انه محض اثناء من المحدث المتشعر التوري فانه مع بقوله كلام المجلسي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد عمل عده وسلك مسلماً آخر فقد قال المجلسي الاول كما في المستدرك (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين فتنين انها قالا : ان هذه النسخة قمت في بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واحاراتهم وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والفاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وثق بها الى بلدنا وان استنسخت نسخة من كتابه وهذا الكلام كما ترى يحل بمخالفة لما أفاده التوري

وثانياً فنقل الكلام الى احبار هذين العدلين فان غاية ما يحصل لنا من اخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الاحارار المرسلة فيتوجه عليه ما قدمناه في رواية تحف العقول .

ومما يوهي حجية خير أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقة قول المجلسي الاول بعد

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لم فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

وروجه الوهن انه لو كان احبار السيد مدك حامعا لشرائط الحجة في غير الواحد فلا وجه لقول المحلي الاول . ان العمدة في ثباته هي مضابقتها لفتاوى الصدوقين ، وبالجملة لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب .

(الأمر الثاني) مما تمسك به المشتون لعمدة الكتاب موافقة لرسالة علي بن بابويه الى ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض الاصحاب وعرفت ان المحلي الاول من هؤلاء فقد حصل العمدة في تصحيح الكتاب موافقة لفتاوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موحوداً في زمان صدوق ومعتدداً عيسه عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من رسالة المذكورة بل هذا هو الطاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يسند علي بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او انه صدوق الذي كتب لاحله هذه الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرجى احد ان ينسب مثل هذه سرقة الى الصدوقين فلا بد وان يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١) ان عمدة الرضا عليه السلام هذا هو اندي كتبه الرضا لاحد بن سكين الذي كان مقرباً عنده وهو بخطه « ع » موجود في بطائيف مكتبة ادمطة في جملة كتب السيد عليخان وعليه احادات العلماء وحطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام مائتين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله : ومن هنا يتضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب عما كان في زمن أمير حسين اما قبل ذلك الزمان لم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا عما كتبه لأحمد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له عليه السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ومن هنا يعلم ان عمدة النوري للقول بظهوره في زمن أمير حسين (١) ملخص ما نقله النوري في ج ٣ المستدرك ص ٣٤٠ عن كتاب رياض العلماء .

ناشيء من عدم التأمل .

ثم انه مع لعن عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم صحته .
 ثم مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عممية ذكرت فيها الفتوى والروايات بعنوان الافتاء
 كما يظهر من الاطحة كيب واكثر روايته اما عنوان روى ورأوى وبحوها ، وما نقل
 عن الزودة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابي عمير ودرارة والحلي
 وصهوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات غرغ صدرها عن الامام «ع» بطريق قوله جعلني الله من السوء فذاك
 وهو له في باب نذر (١) صعب لي مرتين فان هذا يقول طاهر في حبل القاش وهو مستحيل
 في حق الامام «ع» الى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرک (٢) مع انه ذكر فيه (٣)
 من الاحكام المتنافسة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقييد بذهبي الفساد لما
 ورد في هذا الكتاب ايضا مما يخالف ما تكلم بهم والاراء عليهم كما في المنعة (٤) والالتزام
 «انصبي» (٥) فان بعض الكتاب املاء له «ع» وبعضه الآخر لأحمد بن محمد بن شمس
 الأشعري وان موارد تقييد في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في بعض
 وقول بلا علم هذا كما ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد حاد صاحب الفصول في بعض
 ما افاده (٦) ما اثير ارجح ان هذا من القول انه لو ايدت الاحكام شرعية بمثل هذه ابدارك

(١) ص ٤٨ . (٢) ح ٣ ص ٣٥٠ . (٣) في باب لباس وما لا يجوز فيه الصلاة من
 ١٧ قال : يجوز صلاة في سجاد وسور وقت . وفي باب لباس وما يكره فيه الصلاة
 ص ٤٢ قال : حله الميتة دابته طهارته وقد يجوز صلاة فيما لم تدته الارض ولم يجعل أكلاه
 مثل السجاب والفك والسور ، وفي باب امر قيب ص ٤ قال : وان عملت قدميك وسيت
 المسح عليهما فان ذلك بحرمتك لانك قد اتيت بكثير ما عليك وقد ذكر الله الحميم في القرآن .
 (٤) وفي باب منعة ص ٦٧ محمد بن ابي عمير عن ابن ابيه عن درارة قال : جاء عبد الله بن
 عمير الى ابي جعفر «ع» فقال : ما تقول في منعة النساء ؟ فقال : احبها الله في كتابه وعلى
 لسان نبيه فهي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرمها
 امير المؤمنين عمر ففان وان كان فعل فقال ابي اعينك ان تحل شيئا قد حرمه عمر فقال
 فانت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فلم الاعاك ان القول ما قال
 رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمر فقال سرسار نسائك
 وبناتك واخوانك وبنات عمك يفعل فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقالته حين ذكر
 سائنه وبنات عمه . (٥) راجع ح ٣ المستدرک ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فمن ايدينا للحارّي ومسدّد احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .
واما توهم بحار روايته بالشبهة ، اذا قامت على وقفها فقد عرفت ما فيه في رواية ضعف
المقول (ورمى بحيل) اعتبار الكتاب لاحل عمل جملة من الاكار عليه ، كالمحليين وغيرهما
والكـ ، فاسد لا يـ ، وقد استدلوا في علمهم ههنا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها
بما لا مزيد عليه .

(واما الجهة الثانية) فمع لاعتناء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتدال الكتاب لا يمكن
الاستدلال بهذه الرواية (١) بيدها لعلامة لأصاري رحمه في شيء من المباحث وذلك لوجوه
(الأول) عدم وحدان قوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طقها فان الرواية صريحة
بحرمة استعمال ما بهى عنه ، مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يمت به
"حد فيما يعلم وكيف يتقوه فقير" ومتفق بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان
ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن نقوى على طقها .

(ثاني) ان مقتضى قوله (حرام صار للجسم وفساد للنفس) ان الصابطة في تحريم
هذه الامور المذكورة في الرواية هو "صرارها للجسم كما ان المباح في حوارها عدم اضرارها
له مع ان حلها ليس بمصارف نجس كالغسل والمناكح وأكثر المباح والمأكول ان لم يكن
كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا سلم انصاف القاعدة فانه لا شبهة كثير من هذه
لاستعمالات الاشياء المحرمة لا تكون مصرة قطعاً كوضع اليد عليه مثلاً أو الأكل منها
قليلاً "وشد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإعما بالمصر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب
الأشخاص والأزمن والأمكنة والكمية" ولو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع
اوه لا يكون عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب لارادة من فصول حجية

اخيار الآحاد من ٣١٧

(١) علم يرحم الله ان كل مأمور به مما هو من (وفي البحار مما هو من «او» هون) على العباد
وقوم لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يهيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون
ويسكنون ويمشون ويستعملون هذا كله حلال يهـ وشراؤه وهته وعاريته وكل أمر
يكون فيه الفساد مما قد بهى عنه من حمة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه
لفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع لقوا حش ولحوم السباع والخمر وما أشبه
ذلك لحرام صار للجسم وفساد للنفس . ضيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام
باب التجارة من ٣٤ وج ٢٣ البحار من ١٦ وج ٢ المستدرک باب تحريم التكسب ، مما
يكسب به من ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (لما أسكر كثيره فقلبه حرام) لازم من ذلك القول بحرمة جميع ماخلق الله في الأرض من المباحات فان كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضرراً في الخلة ولو استعمل الشيء الكثير منه .

على ان الأحكام الشرعية بناء على مسلك العلية تدور مدار ملاكاتها الواقعية من المصالح والمقاسد واما المنافع والمضار فهي خارجة عن حدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعاً للأحكام إلا ان ذلك غير مربوط باب ملاكات الأحكام .

(الثالث) ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريماً نكلياً كما تقدم نظير ذلك في رواية تصف العقول وكلامها في الحرمة الوصية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) قصي ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتباره هذا الكتاب ان صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً انى عشرية حيلة فاصلاً فقيهاً ومن جملة التوابخ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لادلة حجية خبر العدل الامامي .

(والذي) ينبغي أن يقال انه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة وسوء في العلم والفصل والفقه والحديث على ما نطقت به التواريخ وكتب الرجال و كتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الخلة فانه كان ماسكياً الأصل وتنصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال لعامهاني (٣) وسفينة البحار (٤)

(١) راجع ح ١١ الوافي باب ١٥٦ ان كل مسكر حرام ص ٨٢ .

(٢) ح ١ ص ١٥ قال : قد كان اكثر أهل عصره ما يتوهمون انه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا انه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٤٧٣ .

(٤) مادة حنن : أبو حنيفة الشيبه هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اعتدى وصار إمامياً وصنف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفصلاء المشار اليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والبل على مالا يزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل الى مذهب الامامية . —

والمستدرك (١) وتأسس الشهادة للسيد حسن الصدر (٢) وغيره وقد تولا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصحى الى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على ما في تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إن لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثني عشريا وإن كان المحدث النوري قد أنجب نفسه في إثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمثاقفة لم يأتي بشيء تركى اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروايات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الطاهر عندي انه لم يكن من الإمامية الحقة وحديثه وكيف يمكن اثباته بحجة روايته بأدلة حجية خبر العدل . وعلى تقدير تسليم وثاقته وكونه إماميا اثني عشريا فلا يبرح بذلك ما احتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسلة فتسقط حجتيه للارسال .

وإما قومه انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية نعم العقول .

(فان قلت) اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة العمان فلا مناص عن الالتزام بحجة كتابه لأنه قال في أوله : يقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روياه عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقا إجماليا لما أسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتقال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا يكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المحمدي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازايدة شبهة) وقد التفت المحدث السوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة العمان عن اتهامه - وقال ابن زولاي : كان في غاية انفصل من أهل القرآن والعلم بمعاينة علما بوجوه الفقه وعم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق أحسن تأليف وأفضل صرح وعمل في المناقب والمناقب كتابانا جمتا وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء يتصر فيه لأهل البيت (ع) وله القمعية الفقهية لقبها بالمتعينة وكان ملازما صحة المعر العلوي توفي سنة ٣٦٣

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن العمان وأبو عبد الله محمد بن العمان .

(١) ح ٣ حاشية الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥ . (٥) ح ٣ المستدرك ص ٢١٥

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نكته من تفانيد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يمض وبعث رسالة وشرع حديد يسبح به شريعة محمد وادع من اولى العزم ولولا العزم عدمه سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقبلهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تفرغ عنها انبياء وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكوهم مفترضي لطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابيه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المصنف بعدة من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تارة انهم من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه ، بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وادع في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتها مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل الى تحقيقها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان يتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت رجلا من رعاياهم في حضرة لشريعة فسأله عن ولي الأمر والحجة المنتظر «ع» هل هو حي أو ميت فقال هو لحي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا ينجس فيعلم من ذلك اهم لابرون مذهب الباطنية في محمد بن اسماعيل . (كشف حقيقة) لانسقي تعحي من المحدث لسحر الوري حيث قال في المستدرك (١) ما ملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع عام إلا وادع موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المتعة فليس له موافق عليه ، ثم حين انكاره هذا على التهمة وحمل القرينة على ذلك ما ذكره في باب الصلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة لمطلقا ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يتحقق بالمتعة قال المتعة لو لم تكن حائزة عنه لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لا يتحقق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان لكتاب يشتمل على فروع كثيرة يخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انمودحامين هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال - وعن حمزة بن محمد «ع» : « رخص في الصلاة على ثياب الصوف وكما يجوز لباسه والصلاة فيه يجوز الجود عليه ، فإذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فذلك -

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لا يدن على التراءى بالجواز ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم القيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتاً الى ما يستفاد منها من مشروعية المتعة فان من المحتمل لقريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على في التحليل والاحصان بالمتعة كنعيمها بالشبهة مع عدم تنعته الى جهة اخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن في حقه مثل هذا الاجتهال .

(أما) ان المتعة بناء على عدم حوارها كالزنا فيكون ذكرها في بابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .

(فدعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا حياء فيه ولا معنى للتحويل به .

تذييل

لا يحى عليك اما لو قطعنا الطر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي

— مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالميا سبر من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي يقض الوضوء الى أن قال المدي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما حرج من مخرج العائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حيات أو حب تفرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمسح يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجهة ثم يمسح يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاديْن ظاهرهما وباطنهما .

ومنها ما قال في هذا الباب ومن غسل رجله تطفأ وجبة في الوضوء ولا يتفأ الفصل واخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لأشياء عليه وقد روي عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس المقام مناسباً لذكره أجمع ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستدلال بها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محرماً أصلاً منه) لم يجر به (يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع أنه ليس بمحرّم قطعاً على أن الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع أنها منتفية جزئاً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشراؤها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون رواية معمولة بها .

(قوله وفي النوي المشهور أقول) توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلالة ، أما الأول فالكلام فيه من حيثين الأولى في حجته عند العلامة والثانية في حجته عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فإن هذا النوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين أحدهما عن سار والثانية عن عمر وقد ذكر في دليل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله « من » : (أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم نمسه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بإسناد عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (أن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم نمسه) ماسة ط لفظ (أكل) إلا أن أصول حديثهم كلها مبطنة على ذكره حتى أن جعل نمسه بدل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (١) عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله « ع » قال : « إذا حلال من ليوع كلها هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصلاً منه لم يجر به ولا شؤه . » راجع ح ٢ المستدرک باب ٢ حوار التمسك بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال رأيت رسول الله « ص » حالساً عند الركن فرفع بصره إلى السماء فصحك وقال : « لعن الله اليهود - ثلاثاً - أن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها أن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم نمسه » ، راجع ح ٦ السور الصكيري لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي ليبقى ص ١٣ وح ١ مسند أحمد ص ٤٦٧ وص ٢٩٣ وج ٧ المستدرک باب ٦ جواز بيع الریت النخس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، وج ٢ سق أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس أن النبي « ص » قال : « لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وإن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم نمسه » ، راجع ح ١ ص ٣٧٧ .

ابن عباس كما أشرنا إلى مصدره في الحاشية ، نعم قد أوردته الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ما ذكرناه أن اتحاد القصبة في جميع روايتها وأطباق أصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه ، وبما لا يشتمل عليه إلى ابن عباس وموافقة أحد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحد رواة النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(وأما الجملة الثانية) هلسوي وإن اشتهرت روايته في المسنة أصحاحنا في كتبهم قديماً وحديثاً متصصة لكلمة أكل نارة وبدونها أخرى إلا أن كلهم عشتروا في نقله مرسلاً والعذر فيه أنهم أحذوه من كتب العامة لعدم وجوده في أصولهم .

وحيث أئتمنا في الجملة الأولى أن المصحيح عدم هو ما شتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عدمه وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية مصحفة .

بأنخبار ضغفه بمصل المشهور .
(وأما المقام الثاني) فبعدما عرفت أن الثالث عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان عمومهم متروكاً عند الفريقين فإن كثيراً من المأهور يحرم أكاه ولا يحرم بيعه . ومن هنا قال في جوهر الذي حاشية المصنف في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : نقلته عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً لحوار بيع الآدمي والحمار والسمور ونحوها .

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : وأما بيع درق الحمام وسرحين البهائم المأكولة وغيرها فباطل . ونعمه حرام هذا مذهبا إلى أن قال وأصح أصحاحنا بحديث ابن عباس أن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم نعمة ، وهو حديث صحيح رواه أبو داود بأسناد صحيح وهو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ من أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، وح ٥ شرح فتح القسدير ص ٢٨٧ استدلل به على حرمة بيع الحمار ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ح ٢٣ البحار ص ١٧ نسبته إلى خط الشيخ محمد بن علي الجمعي ، وح ١ اختلاف للشيخ الطوسي بيع السرحين ص ٢٣٥ استدلل به على حرمة بيع السرحين النجس ، وح ٢ اختلاف لأطه ص ٢١٢ استدلل به على حرمة بيع الدهن المتنجس وح ٢ المستند ص ٣٣٩ استدلل به على حرمة بيع الحمار ، والنفية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير أصول الحديث ثم إن هذه الروايات كلها صحيحة السند أما ما في كتب العامة فواضح ، وأما ما في كتب الخاصة فلا يزال .

(تبيين) لو فرض انبوب السوي على النحو المعروف لم يحرم العمل به أيضاً بالارسال وعدم الجبارة بالشهرة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمه اما أنت يراد « تحريم جميع منافع ذلك الشيء واما تحريم منفعه بظاهرة واما تحريم منفعه بالدرة ولو من بعض جهات فعلى الاحتمالين الأولين فاللعى وإن كان وحيداً وموافقاً لمذهب الشيعة لقوهم بأن ما يحرم جميع منفعه أو منفعه بظاهرة يحرم بيده إلا أن اثبات اعتيادهم في هتيام ذلك على السوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم في منع لعتيما ليس هو السوي بل هو ماسياً في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموحدة فيها الموحدة لرعدة العقلاء وتنافسهم فيها لما يكون عديداً لجميع المنافع أو لمنازع الظاهرة لا تكون له مالية وكدن فليست هنا شهرة فتوائية مستندة الى السوي لتوجب الجبارة لأه بناء على انحصار ضعف الخبر بحمل الاصحاب إنما يكون في محصر الدليل لفتيائهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في اليقين ما يصلح لاستنادهم اليه .

(واما على الثالث) فالحرمة لا توجب فساد البيع عند اشهور ليحتمل انحصار السوي بهتيام « فتحصل » انه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلاً في المسائل الآتية بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فإن كان فيها ما يبدى على المنع احده وإلا فالمعومات الدالة على صحة العقود كقول الله تعالى أحل الله بيعه وأوفوا بالعقود وتجارة عن تراخى بحكمة كما تقدمت الإشارة الى ذلك في اول الكتاب .

بطلان المعاملة على الاعمال المحرمة

« تمهيد » لا يخفى عليك ان محل كلامنا في المسائل الآتية إنما هو في الاعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

واما الاعمال المحرمة كالزنا واليمين والكذب والعيه فيكون في فساد المعاملة عليها الادلة الدالة على تحريمها لأن مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الاعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها فاحتجنا بها في مرحلة لا مثقال من المستحيلات العقابية وعلى أقل التقادير فإن أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما اذا كان العمل سائفاً في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر ان الوجه في فساد المعاملة على الاعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الاعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل ثرائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لا يكون مطلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، وعلاخضة ما تقدم يظهر لك ما فيه فانك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يمنعان مع الحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم يعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد حرث عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى لكسب أو التكبس أو اسم مكان من الكسب (قوله مما نذب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستحبابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استحباب الرعي (٢) والزرع (٣) .

(قوله فتأمل أقول) لعله إشارة الى ان وجوب الصاعات ليس بموان التكبس بل

(١) ج ١ مئة الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحب لآنيائه من الاعمال الحرث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البطار ص ١٨ و ج ٣٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : ما بعث الله نبي قط حتى يسترعيه الغم ويهله بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ النحر ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : ما من نبي إلا وقد رعى الغم قيل وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ النحر ص ٦٨٣ .

(٣) كا . محمد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل اختار لآنيائه الحرث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . رسالة . كما ويب سهل بن زياد رحمه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضخمة سهل ومرهوعة .

كما . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الرعاية مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه والله يزرع الزرع وليغرس النخل بعد خروج الدجال . مجهولة لسيابة .

كما . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول . الزارعون كنوز-

لكون تركها يؤدي الى اختلال الطعام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوا ان الله عليهم كالمحقق في شرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهلوا ذكر الواجب والمستحب ما عدا على عدم وجودها في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الرزق والرعي وللواجب بالصناعات الواحدة كغاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وبيده) ان الأمثلة المذكورة لا تدل على شيء من مراده ، اما الرعاية فاستحبها إمام هو من جهة إكمال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعاية فاستحبها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأحلاق الحسنة وتمكين الطمع على إدارة شؤون الرعية وإزالة الأوصاف الرذيلة من السعية والبسمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلا لإدارة الاسان ومن هنا كانت الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للاعنام كما في رواية عقدة المتقدمة (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه لقسم ويعلمه بذلك رعية الناس) وفي البيهقي المتقدم (ما من نبي إلا وقد رعى النعم قيل وأنت يا رسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالرعاية والرعي مستحبان في أنفسهما عما هما فعلاان صادران من — الانعام يرعون طيبا أحرخا ، الله عز وجل وهم يوم لقيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المنار كرين . محمولة لبريد بن هارون راجع ج ١٠ كباب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٣-٤ وج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع . من المسائل . وج ١٠ الوافي باب ٢٣ فصل الزراعة ص ٢٢ وج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب . يزيد بن هارون الواسطي قال . سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال : هم الرارعون كمسور الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبيا إلا راعا لا ادريس «ع» فانه كان خياطا محمولة ليزيد بن هارون راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الفرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فصل الزرع والفرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المربورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فصل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن طريف عن محمد عن أبي عبد الله «ع» في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمل الحسين بن طريف ، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا بعنوان التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصحان مثلاً نحن فيه .
 (واما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تنصف بحسب أنفسها
 بالاستحباب فصلاً عن الوجوب فلا يكون لتكسبها إلا مباحاً ، نعم إما يطرأ عليها
 الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلاقاً بالنظام وحوادث يكون التصدي لها واجباً كفاثاً او
 عيباً وهذا غير كونه واجباً بعنوان التكسب .

(ازالة شبهة) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظم
 يقتضي أن يكون التكسب بها محالاً ولكن هذا يقتضي الى الاحلال بالنظام أيضاً ومقتضى
 الجمع بين الأمرين أن يترتب وجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً نحن فيه .
 (ولكن رد عليه) أولاً ان هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ نظام وعيده فلا
 يكون التكسب بعنوانه واجباً .

(وثانياً) ان الواجب من الصناعات إما هو الطيبة اذفقة العارية عن لحاظ المجانية
 وعبرها وما يحل بالنظام إما هو إيجاب العمل بمجانا لأمهات الجامع بده وبغيره ولا ملازمة
 بين عدم وجوب الصناعات بمجانا وبين وجوب الجامع غير المقيّد بمحنة خاصة من الطيبة ومن
 هنا نقول يجب الاقدام عليها تيمناً أو كفاية من حيث هي صناعة يحتل بتركها نظام سواء
 كانت عليها اجرة أم لا .

(والتعقيب) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا يخصص عن نتائج لأقسام
 كما تقدم وإلا كان بلحاظ فعل المكلف وما يترتب له من النوبة العارضة عليه فلا مانع من تنجيس
 ولا يخصص عيبه . ان كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص امثال الصناعات بل يصح
 التمثيل بما وجب بالدر أو النجس أو العهد والتكسب لقضاء الدين أو الاتفاق على العيان
 ونحو ذلك .

(لا يقال) اذا ملك الكافر عدماً مسمى وجب بيعه عليه ويكون يده هذا من قبيل
 الاكتساب بالواجب .

(فانه يقال) لواجبها في الحقيقة هو ربه ملكه ، بكافر ليعلم وبيع العبد المسلم إما
 وجب بذلك وبدلاً على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالتق والهدية أو بالقهر كقوت
 الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة إما أن تكون واضحة وإما أن تكون تكليفية وبينها عموم من وجه ، فالبيع وقت الندى لصلاة الجمعة حرام تكليفاً والبيع القرري حرام وضماً وبيع المحر حرام وضماً وتكليفاً وكلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(إذا عرفت هذا) فاعلم أن حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه الأول ما أفاده المحقق الأبرقاني في حاشيته وهو أن معنى حرمة الاكتساب هو إنشاء النقل والاحتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعم التسليم والتسلم للبيع والثلث هو حلا عن هذا المقصد لم يتصرف إلا إنشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) أن تبيد موضوع الحرمة بالتسلم والتسلم إما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه أن النواحي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ إطلاق عنوان محرم عليها كاسبي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حرهم مع المسلمين فإن النهي عنه إما هو لإطلاق عنوان تقوية الكفر عليه ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم إذا لم يقض ذلك إلى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح إليهم غير البيع أيضاً كإعارته عليهم وهبته لهم وإعارته إياهم إذا لم يزم منه المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح أن بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر وإعانة عموماً من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كيهه معهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن شرط تأخير التسليم إلى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فإن هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها إعانة كفر على إسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الإسلام بخير البيع كإعارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الإسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلا في مادة الاحتجاج ، نعم لو كان بين الصوائين تلازم خارجاً لتوجه الالتزام بحرمة بيع السلاح معهم مطلقاً ولكنك عرفت أن الأمر على خلافه .

(والثاني) أن يتوجه النهي إلى المعاملة من جهة تعلقها بشيء ميقوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصلب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فإن النهي عن بيع تلك الأمور إما هو لمبغوضيتها بلحاظ عنوان طاريء على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت السداء

لعلاقة ألمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه ، فإن البيه عن البيع في هذا القسم ليس بلحاط الصاويين القطارية عليه ولا بلحاط مبغوضية متعلقة بل لأجل مبغوضية نفسه .

إذا عرفت ما تلونا عليك طهر لك ان تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم وللقسم المستلزم لتقييد أدلة تحرمة ، إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلا بد فيها من الأخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم مادل على حرمة الاعانة على الأثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لما رتقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم فإن الاعانة على الأثم والمقدمية إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسلم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجاده بقصد ترتب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يمكن مجرد صدوره من الباع حالياً عن ذلك المقصد .

(وفيه) انه لا يوجد تقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً بل من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه مبيعاً عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان عاقلاً عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فإنه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه ان المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع امر للشرب وآلات التقدير للعب والصليب والصنم لتعبد بها .

(وفيه) ان تقييد مادل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال اذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له التقييد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة اليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الأثم اتم ما ذكره في الحجة لكن الكلام أعم من ذلك .

(وأما) ملقى المتن من دعوى انصراف الأدلة الى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى حزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً الى ذات البعل والاتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصايب والصنم وحده كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمة البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من أجاز قطعاً إعطاء الدرهم للمعسر وأخذ خمره للاهراق مثلاً .
 (فانه يقال) ان ذلك وإن كان حائراً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أخصائى
 النهي عن المكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه الطر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحاية البيع بهينه يكون موضوعاً
 لحرمته ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الاشياء الصاذح سواء كان الانشاء بمعنى إيجاد
 المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى اظهار ما في النفس من الاعتناء كما
 هو اعتبار عندنا ، وإلا لم تحقق البيع بلفظ بعث حالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة
 عن مجرد الاعتبار سفسافي من دون أن يكون له مظهر وإلا لم يصدق البائع على من اعتبر
 ملكية ماله لشخص آخر في مقابل اتى وإن لم يطره بمظهر كما يدرم حصول ملكية ذلك
 المان للمشري به . الاعتناء ساذح احتالي من المرء ، من حقيقة البيع عبارة عن المجموع
 المركب من ذلك الاعتناء السفسافي مع اظهاره بغير حارحي سواء تعلّق به الامضاء من
 الشرع والعرف أم لم يتعلّق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن وذلك
 المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة بيع وهو الذي يكون موضوعاً لحايته وهكذا الكلام
 في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسبقتي العرض له في قول البيع ان شاء الله .

(قوله : وهو متفرع على فساد البيع . قول) بعد أن ثبت ان موضوع الحية والحرمة
 في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من الفل والانتقال أو غير ذلك خارج
 عن حقيقةها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية
 لا تستلزم الحرمة الوضعية طهر نك طلال مذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم
 فسادها ، كما طهر بطلان ما نسب الى أبي حنيفة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه
 لا بد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية وقد
 أوضحناه في الاصول ، وتترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله . اما لو قصد الأثر المحلل . قول) قد بينا ان لبيع المحرم لا يجرح بقصد الأثر
 المحلل عن الحرمة المتعاقبة به عنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في
 موضوع تحريم البيع ولا محال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ،
 نعم لو قصد حلّيته شرعاً مع كونه محرماً لتوحد عاينه التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان
 الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة اذا أتى بها عنوان الاناحة .

معنى حرمة الاكتساب وضماً

لا يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها بحيث لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان لفاسد والباطل عدل وعدم غير الحقيقة بمعنى واحد وهو ما احتل في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يدرم من انتفاعها انتفاء المشروط في نظر الشارع .

واما عند الحدية (١) فان لبطل وفساد في بيع مختلفان ولكل واحد منها معنى يفسر معنى الآخر ، فالأصل هو ما احتل ركناً ، ومحل العقد هو الإيجاب والقول كما تقدم ، فاذا احتل ذلك الركن كان صدر من محرم أو وصي لا يعقل كان بيع باطلاً غير معتد ، وكذلك اذا احتل المحل وهو المبيع كان مائة أو دماً أو خبزاً فان البيع يكون باطلاً .

واما الفاسد فهو ما احتل فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع حلل في النمل بأن كان محرماً ، فاذا اشترى سلعة يصح بيعها وحل ثمنها محرراً انعقد لبيع فاسداً يفد بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير محرر ، وكذلك اذا وقع الحلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما اذا باع شيئاً مقصوداً به لا يقدر على تسليمه ، أو وقع الحلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، ويصرون عن الباطل بما لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله كنهه ومحلّه كما عرفت ، ويريدون بوصفه ما كان حارساً عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالتقضى بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً .

وقال ابن القيم الحنفى في شرح فتح تقدير (٢) : وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه الفاسد أو لارم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي لبطل غير مشروع بأصله فينتج تباين فان المشروع بأصله وغير مشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان اثنى تلك الأقاويل لا تنتهي على أساس صحيح من العقل وشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفقه على اذاهب الاربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله . ويعرم المعاوضة على أبوال (١) مالا يؤكل لحمه أقول) في كلام العلامة الأنصاري ها وفي المسائل الآتية حلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعلها كلاماً من الدجاسة والحرمة وعدم جوار الانتفاع بها دليلاً عليها مع أن الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : وما عدا بعض أفراده كقول الأمل الجلالة . أقول) قال المحقق الإيرواني : لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يعرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم فتوهم شمول الأجماع المنقول على حوار بيع بول الأمل له .

(وفيه) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الأمل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الأمل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كونه الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات وبمجرد هذا لا يكون فارقاً بينها حتى يصح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه تقع طاهر إلا بول الأمل الجلالة فإنه كبول الأبقار غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تمقيح وتهذيب

قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الإجماع تقسيمه على ذلك ، وفي المراسم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الأمل ، وفي العتية (٣) منع عن بيع كل بحس لا يمكن تطهيره ، وفي هاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات يحرم التصرف فيها وانتكسبها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال (١) وفي ح ٧ تاح العروس مادة بول ص ٢٣٧ . البول معروف ح أبوال وقد بال ببول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن الحار الولد ، قال المفصل : قال الرجل ببول بولاً شريفاً فخرأ اذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وآسائه وآسائه وأعسانه وأعسائه وتجايلده ، والبولة بهاء بنت الرجل والبوال كفرا ب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يحتره كثيراً والبولة كهزمة الكثيرة يقال رجل بولة .

(٢) أول المنكسب . (٣) أوائل البيع . (٤) باب المنكسب المحظورة .

وغيرهما ، وفي المتوسط (١) : فاما بحس العن فلا يجوز بيعه كاللؤلؤ ، وفي التذكرة (٢) :
الاجماع على عدم صحة بيع بحس العن مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع الابوال محضا
لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة
ون نقل الاجماع بين الاصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا انصو المذاهب الاربعة ، وفي
الفق على المذاهب الاربعة (٥) : ومن البيوع لاطلة بيع الحس ، وفي شرح فتح القدير (٦)
اذا كان أحد العوصيين أو كلاهما عمرما فأبيع فاسد .

ثم انه قد استدلل المصنف على حرمة بيع ابوال مال يؤكل لحمه وضعا وتكليفا بالاجماع
والحرمة والدخاسة وعدم حوار الانتفاع بها ، وجميعها لا يصلح لاثبات الحرمة التكليفية
ولا الوضعية .

اما لاجماع وان نقى غير واحد من أعظم الاصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدى هنا
مشكل حداثا للأطمينان بن العلم بأن مستند المحققين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ،
والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضاعفا
ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

اما الحرمة فان أراد منها حرمة الأكل والشرب فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان
كلما يحرم أكله او شربه يحرم بيعه ، ولو فرضا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص
اكثر افراده فان كثيرا من الاشياء يحرم كلها ويجوز بيعها وذلك مستهجن يوجب سقوط
الدليل عن الحجية ، وان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها او بالمتاع الظاهرة فهو
وان استلزم حرمة بيع كما تقدم في الدوي المشهور ولكن لصعوى ممنوعة لعدم الدليل على
تحريم جميع المدايع او المدايع الظاهرة لتلك الابوال وسيأتي تفصيلها .

واما البجاسة فان رواية تحم العقول وردت على حرمة بيع النجس لقوله (وع) فيها
(او شيء من وجره لحس هذا كاه حرام محرم لان ذلك كاه منهي عن اكله وشربه
وليسه وملكه وامساكه واقتب فيه فجميع نكاه في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه
كلها محرمة كما هو مقتضى التعاليل المذكور فيها ، واما اذا كان للنجس منفعة محلة فلا دليل
على حرمة بيعه وابوال مال يؤكل لحمه مما له منفعة محلة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم
إلا ان يقال ان كل بحس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فاذا كان كذلك حرم بيعه .

(١) فصل في حكم ما يبيع بيه وما لا يبيع . (٢) ح شرائط العوضين .

(٣) ح ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ح متاجر أوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١

(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وشراؤه ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضادا الى صعب سندها وعدم اعتبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على انه لو بسط دلائل الحرمة والنجاسة على حرمة البيع لدلتنا على الحرمة التكميلية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في منيائهم بحرمة بيع النجس الى رواية تحذف العقول ، ولا الى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقهاء الرضا وعنده الدالة على أن كليا يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأغنياء الطاهرة كأنواع مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جوار الانتفاع بها ومما قيل أنه يستلزم هداد البيع وإن لم يقع دليل على حرمة ذلك البيع فتكفيها لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع ومجبه أولا أنه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وإعنا لماط صدق عنوان المعاوضة عليه وأما ما عني المصباح من أنه مادة مال تام فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلا سلم أن أحوال مالا يؤكل لحمه ليست ماليتها في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الفارات أو استعمالها في البهارة عند قلة الماء يمكن جدا فتكون مالا اختار تلك المنافع الطاهرة ، ومثلها أكثر البهات التي تحفظ ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخطيب ونحوهما ، ومن هنا يعلم أن القرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال إن للشاوع قد ألقى ماليتها بتحريم جميع منافعها ، ولكنه أول الكلام .

وثالثا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا يعجز المتبايعين إذا كان عقليا ولا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع .

ورابعا لو سلمنا عدم كوني الأحوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاوضة عليها مضيعة ولا دليل على جلالها بعد تحقق أية صفة البيع لها ، والمفاسد شرعا إنما هو معاوضة المبيع للمعاوضة التعظيمية ، والدليل على الفساد فيها أن السفيرة محجور شرعا عن المعاومات ، وهذا كله مضادا الى صفة المعاوضة حايها يقتضي أية البهارة وإن لم يصدق عليها البيع ، ولقد افضح مما قدمناه جواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكيفا كما انصاع جوار بيع أحوال متأخر كل طبع مطلقا بل الجوار هنا بالأولية أبلا كان أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا بجوار شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يبعد من منافع

البون ليكون مالا باعتبارده ويبدو الحكم بحوان البيع مداره .

وهم ودفع

قد استدل المحقق الامرواني (رحم) على فساد المعاملة عليها قوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض مسمى » على أن يراد من الباطل ما بهم الباطل العرفي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أموال مالا يؤكل كل جزء أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول ما السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراض - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - فريتان على كون الآية ناطقة الى فصل الانسحاب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الفرص من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما للمالية له من عوضين كما يرويه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كسابة عن تلك مال الغير من غير استحقاق وإن كلف ذلك المال من غير المأكولات كالإدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء بل وفي غير العربية أيضا .

وعلى هذا قل كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون معاد الآية هي تلك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والنصب والغرر ويبيع المنابذة والحصة والتقسيم بالأرلام والأقداح ، إلا سبب يكون تجارة عن تراض وتبيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراض ، وإن كلف الاستثناء منقطعا ، ويبدو الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراض ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يصيد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراض فيكون مبهلا ، إلا أنه تعالى حيث كان يصدد ببيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكل لا محال بما يحل بالمجهود ولا محالة يستعاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا ، ومما يدل على كون الآية راجعة الى أسباب المعاملات تنظيها في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في تولده عن أبيه قال . قال أبو عبد الله (ع) في قول -

(قوله: كقول الأهل الجلالة: أقول) بعد ما عرفت جواز الانتفاع بالأموال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء.

(قوله: إن قلنا بجواز شرها اختياراً كما عليه جماعة: أقول) قد طهر عما تقدم أن جواز الشرب أو حرمة لبسها مناطان في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع - الله عز وجل: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» قال ذلك القدر: موثقة.

البيهقي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال: كنت عند أبي عبد الله «ع» فساء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل: «يأيتها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» قال: يعني بذلك القمار، الحديث.

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سألت عن الآية) قال: نهي عن القمار وكانت قمارهم يقامر الرجل أهله وماله فهاهم الله عن ذلك، راجع ح ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار، مما يكتسب به.

«فائدة»

اعلم أن صاحب التفسير أبو النصر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي المعروف بالبيهقي، وإن كان ثقة صدوقاً نبياً من عيون هذه الطائفة، وكثيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار انتسابه للإرسال، وفي ح ٣ ثل حاشية الكتاب في الفائدة الرابعة، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود البيهقي وقد وصل إلينا المصنف الأول منه، غير أن بعض النسخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد.

وفي ح ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير البيهقي روى عنه الطبرسي وغيره، ورأينا هذه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه، لكن بعض النسخ حذف أسانيد الاختصار وذكر في أوله عذراً هو أشنع من حرره.

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد لشيوخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله: محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النصر أكثر أهل المشرق علماً وأدباً وفضلاً وفها وبلا في زمانه، صف أكثر من مائتي مصنف ذكرها في فهرست، وكان له مجلس للعاصمي ومجلس للعاصمي.

وقال النجاشي: أبو النصر المعروف بالبيهقي ثقة صدوق عيني من عيون هذه لطائفة، وكان بروي عن الصنعاء كثيراً، وكان في أول أمره عامي المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد إلينا، وأتفق على العلم والحديث تركه أئمة سارها وكانت ثلثمائة ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مخلوة من الناس.

الطاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدمه ، إذن فلامر بين أبوال ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه .

استطراد

قد وقع الخلاف بين أعلام الأصحاب في جواز شرب أبوال ما يؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوارحه ، وذهب جمع كثير إلى الجواز ، وجماعة أخرى إلى الحرمة وهو الحق ، فلهوم موثقة عمار (١) فإنه يدل على حرمة شربها لتغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضاً عدة روايات أخرى من الخاصة (٢) والعامّة (٣) .

(١) يب . عمار بن موسى عن أبي عبد الله «ع» قال سئلت عن بول البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم ، موثقة .

(٢) كما . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أسيافنا يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعادة ولصاحب الطن أبوالها ، مرسل . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقح كعبور واحدته .

ثم . المنفصل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» أنه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشرب ذلك ففسح الله دأني . موثقة . الربو التيسج وتوارد النفس الذي يعرض للمرع في مشيه .

ثم . سمعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوحج هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به ، ضعيقة لأحمد بن فضل . راجع ج ٣ ، باب ٥٩ حوار شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ ، كما باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ وباب ٩٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . روي عن أبي عبد الله عن أبيه عن أبيه عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني صفة مرضى فأخرجهم إلى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداوون بذلك ، الخير . ضعيقة للارسال . راجع ج ٣ المستدرک اب ٢٣ من الاثرية المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أسد ان النبي (ص) أمر العريين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أسد ان رهطاً من عريّة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعطمت بطوننا وارتهنت اعضاءنا فأمرهم النبي (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) احدهما رواية قرب الاستاذ تدل على جوار شرب احوال ما كوله
اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفي تدل على جوار شرب بول الابل مطلقا
وانه خير من لبنه .

(وفيه) مصافا الى ضعف سنديهما ، انه لا بد من تقيدهما بمفهوم موقفة عمار المتقدمة ،
وحديثه فيخصص جوار شرها بالتداوي فقط . على أن رواية الجعفي ليست بصيغ بيان
الجوار التكميلي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة لطية وان احوال الابل مما يتداوى بها اساس
وبدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويحمل الله السماء في ألبانها » .

رفع توهم

قد استدل بعض الإطام (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (ح) « ويحرم عليهم الخبائث »
حيث قال : وعبري ان هذا القول هو الأقوى وفي آية تحريم الخبائث على وكفاية بعد
القطع بكون البول مطلقا من الخبائث .

(وفيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة وردانة ولو كان من الإفعال المذمومة

الابل يشربها من ألبانها وأحوالها ولحقوا الراعي الابل فشربوا من أحوالها وألبانها حتى
صلحت بطوهم وألبانهم ثم قتلوا الراعي وسافوا الابل ، الحديث ، ورواه البخاري في
المصحيح ح ١ باب الاحوال ص ٦٧ تأتي تفاوت

وفي نقاموس مادة جوى احتواء كرهه ، وأرض حوية غير موافقة ، وفيه ارتس
الوادي امتلا .

وفي ح ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) « ان في احوال
الابل وألبانها شفاء للدربة بطوهم ، وفي نقاموس الدربة محركة فيباد المعدة .

(١) قرب الاسناد . ان السي (ص) قال : لأناس سول ما كل منه . صيغة لاني البحري
وهب بن وهب .

كما ريب . الجعفي قال . تمت أنا الحسن موسى «ع» بقول . احوال الابل خير من
ألبانها ويحمل الله السماء في ألبانها بحيلة لسير بن صالح راجع ح ٣ ثل باب ٩٩ جوار
شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وح ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، وج
١١ للواقفي باب ٨ ص ٤٩ وباب ١٦٨ ص ٩٢ ، وح ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) الياقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ٣٦ .

المعبر عنه في الفارسية بلفظ « وبلید » وبذل على رلك اطلاق الخبث على المحصل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجیاه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف والملة (٢) وإذن فالآية ناطرة الى تحريم كل ما فوه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا نعم شرب الأموال الطاهرة ونحوها مما تتفرع عنها الطبايع .

(قوله . لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لأن للتدای بها بعض الاوضاع يحملها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما (١) سورة الانعام آية ٧٢ .

(٢) في المجمع الخبث ضد الطيب ، وقيل اصحت خلاف طيب الفعل من غور ونحوه ، والخبائث الأعمال المدمومة والخصال الرديّة . وفي الحديث لا تعودوا الخبث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يعضن إلا من خبث ولادته أي لم تطب ، وخبث الرجل بالمرأة من باب قتل ربيها ، وفي ح ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني الفجائع ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونجیاه من قرية التي كانت تعمل اخبائث ، يعني اسم كانوا يفتنون الذکران في ديارهم ، ويضارطون في أدبتهم و مجالسهم ، وهي قرية سدوم على ما روي .

وفي مفردات الراسب مادة خبث . اخبت واخبث ما مكروه رداءة وحساسة محسوسا كائن أو معقولا وأصله الردي ودث بداوله باطل في الاعتقاد والكنب في المقام والقبيح في الحال ، ويطلق على « ملا يوافق الدمس من المخطورات ، وايران الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الرديّة ، والكفر والكذب والخبيثة .

وفي ج ١ تاج العروس مادة خبث ص ٦١٢ الخبث ضد الطيب ، الخاثة وهو الردي من كل شيء ، ومن الخمار الخبث بالضم الرما وقد خبث بها ككفوم أي طمر ، وفي الحديث اذا كثرت الخبث كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، ومنه حديث سعد بن عباد انه أتى النبي (ص) رجلا محدج سقيم وحده مع امرأة يصيح بها أي يهني ، وفي حديث أنس ابن ابي (ص) كان اذا أراد الخلاء قال أعوذ بالله من الخبث والخبائث . اذا بالخبث الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الاثير في تفسير الحديث الخبث ضم الباء جمع الخبث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين واناثها ، وقيل هو الخبث يسكون الباء وهو خلاف طيب لفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الافعال المدمومة والخصال الرديّة ، والخبث نعت كل شيء طمس يقال هو خبيث الطعم حيث اللون خبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثا مثل الرنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسة ، وكذلك يجوز بيع الأيوان مطلقاً أن يكونها مصداقاً للأدوية وانطبق الكلي على أفرادها غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك أن مالية الأشياء تدور على رغبات الناس بلحاط حاجاتهم إليها على حسب الحالات والازمة والامكنة ، ولا شبهة أن المرض من الحالات التي لا يجلبها يحتاج الإنسان إلى الأدوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولا أجل ذلك يحملها الناس من أخاصي البلاد ، فإذا كانت الأيوان عند العرب من الأدوية ويعد من الأموال في غير حال المرض كانت كسائر الأدوية التي يحتاج إليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الأيوان لكثرتها .

(وفيه) مضافاً إلى كونه خلاف الطاهر من كلامه ، وإلى منع كثرتها في جميع البلاد أن الكثرة لا توجب سقوط ماليتها بعد إمكان الانتفاع بها في بعض الامكنة وإلا لزم سلب المالية عن أكثر الامكنة ، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها إلى محل ينتفع بها فيه .

وما ذكرنا من أن التدوي بالأموال من المنافع «طاهرة لما فلا وجه لعدوها بما لا نفع فيه كما لا وجه ، لأنفس على ذلك بأنه لو كان التدوي بها موحداً للصحة بيعها لحار بيع كل شيء من المحرمات لقوله «وع» (١) : «ليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه» وذلك لما بينا من أن المرض من الأحوال المتعارفة للإنسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يتفق في العمر إلا نادراً .

ومن هنا يوضح الفرق بين الأيوان وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج إليها الإنسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يصح أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتياج الحاجة إليها وهذا بخلاف الأدوية فإن بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة وغيرها لتعليق حوار بيع الأيوان الطاهرة غير بول الأبل على جوار شربها .

(قوله : ولا ينتقص أيضاً بالأدوية المحرمة . أقول) قوله : لأجل الاضطرار تعليل للمحرمة ، وحاصل القصد أن الأيوان الطاهرة تكون بحكم الأدوية ، فكما أن الأدوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لأصرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض (١) عن سماعة عن أبي عبد الله «وع» قال ، رسالة - راجع ح ٣ ثل باب ١٢ جسواز

الحلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ٤ وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الأمور بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ٩ الجوار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بعبارة الأوبال فإن حليتها ليست إلا لأجل لضرورة فاصص في غير محله .

ولكن الاصابة أن ما أفاده المصنف قصا وحوافا غير تام ، أما الجواب فلأننا لا نجد فرقا بين الأوبال وسائر الأدوية ، وإذا كان الاحتياج الى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر الى النفع ، فيمكن الاحتياج الى الأوبال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فإن من الواضح جداً أن الاحتياج الى الأدوية ونفعا في حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كالتقال موضوع اهتمام الى موضوع القصر ، وإنما هو كالاحتياج الى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما النقض فيه (أولا) انه لا يحور أن تطل حرمه الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من العدوين الثانوية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأدبي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالا بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لأنه لابد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراما .

و (ثانيا) ان عنوان الاضرار ليس بما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير معك عنه لانه ليس أمراً مصوغا بل يختلف بالاصابة الى الاشخاص والارمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مصراً بالاصابة الى شخص حار المراح دون غيره ، وبالفئة الى متعلقة دون متعلقة ، أو بمقدار خاص دون الأقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما حار بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ ما من شيء إلا وهو مضر للمراح أريد من حده ، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيره فقليله حرام كما ورد (١) في الحمر (لما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في جرمة شرب الخمر ، وأجبتنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الاتزام بحرمة جميع المساحات فإن من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة هذه مضره لمرح .

(حرمة بيع شعوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه السوي (٢) لعن الله اليهود . أقول) وجه الثاني هو توهم الملازمة

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فليل يارسول الله أرأيت شعوم ابنة —

بين حرمة الاكل وحرمة البيع ، وأحاط به المصنف بأن الطاهر أب الشعوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحریم شعوم غير ما كُول اللحم عليها .

(وفيه) أنه لامتناع لهذا الطهور لاسيما الرواية ولا من غيرها بل الطاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضا فإن الطاهر من تحريم الشعوم فيها تحريم أكلها لكونه منعة ظاهرة لها ، إلا أنك عرفت (٢) في البحث عن السوي المشهور أن حرمة الاكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا بانعاق من الشيعة ومن العامة .

(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الايرواني ظاهر السوي ما حرم أكله من الأكلات أعني ما يقصد للاكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف عرض المصنف ويلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر الى تضعيفه سدا ودلالة .

(وفيه) مضافا الى كونه محلا توعيا انه يلزم تخصيص الأكثر أيضا لجواز بيع الأكلات والمشروبات المحرمة اذا كانت لها منافع محالة ، ثم ان الطاهر من دليل كلامه استظهار ضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الأكثر ، إلا انه ناشيء من غلط السخفة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) ان الملاك في حرمة بيع الشعوم هو حرمة أكلها فيحرم بيعها لكونه إغارة على الأثم .

(فانه يقال) لو سلمنا حرمة الإغارة على الأثم لكان الطاهر من الرواية هو بيع اليهود شعومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمة على غير اليهود ، بل الطاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع انه لو قطع النظر عن هذا الطهور لكان تقييد الرواية بما اذا كان البيع للأكل بلا موجب .

— فانها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شعومها جعلها لهم - أي أذا به - ثم باعوه وأكلوا ثمنه . راجع ج ٩ من السبهي ص ١٢ ، وح ٢ من السلام ص ٣١٦ ، وح ٣ من البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم أيضا بعض روايات الشعوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي طعم ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شعومها . (٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لا يجوز بيع سرجين الجنس اجماعاً منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي الهاية (٢) جمل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الفنية (٣) منع عن بيع سرجين مالا يؤكل لحمه ، وفي المرامم (٤) حكم بحرمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة

أما المقام الاول فقد طهر من المسألة السابقة ومات لها انه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتاً ، الثانية (٨) ما يدل على حوار بيعها وهي رواية ابن مصارب

(١) ح ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٧ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٧ فقه المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المائكية لا يصح بيع ربل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرماً كالخيل ولبغال والحمير أو مكروهاً كالسبع ولصع والثعلب والدئب والخرطان وعلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

وعن الخنابلة لا يصح بيع سرجين كالربل الجنس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا ينعقد بيع عذرة فداً باعها كان البيع ماطلاً إلا اذا خلطها بالتراب فإنه يجوز بيعها اذا كانت لها قيمة ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن عذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ح ٢ ثل باب ٩٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، وح ٢ التهذيب ص ٩٩٢ ، وح ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، وح ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) سبي عن بيع العذرة وقال هي ميتة ، مرسل ، راجع ح ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مصارب عن أبي عبد الله «ع» قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

الثالثة (١) ما يدل على جوار يدها وحرمة معا وهي رواية سماعة .

وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل روايه المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجوار على عذرة الهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك برواية سماعة ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجوار انه ولا ينافي ذلك ما رواه يعقوب ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة الهائم من الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ، وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والمرجى ، لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرحين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرما .

اذا عرفت مسلكتك من كنهه الثلاثة فلا تعثر باطلاق كلامه في الاستبصار ، حيث حمل رواية الجوار على عذرة غير الآدميين ، ورواية لمنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول . (وفيهِ) أولا انه ثبت في محله أن كونه اندليس نصا في مدلوله غير كونه بعض أمراهه متيقنا في الإرادة من الخارج على تقدير صدوره حكم ، ثم هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الاول دون الثاني ، في مثل الامر (٤) فصل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحسوبة والظاهر في الوجوب ، وما ورد (٥) من أن بول الخفاش لا بأس به ، الصريح في حوار — مصار . راجع ح ١ كتاب ١٣ من المبيحة ص ٣٩٣ ، والابواب المذكورة من التهذيب ومثل والاستبصار والوافي .

(١) سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأما حاصر قال اني رجل أبيع العذرة لها تقول قال حرام يدها ونمها وفان لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة من التهذيب ومثل والاستبصار والوافي .

(٢) فصل في حكم ما يبيع بيعه وما لا يبيع . (٣) ح ١ ص ٢٢٥

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجد فقال غسل ثوبك . محمولة ليحيى بن عمر . راجع ح ١ ثل باب ١٠ حكم بول الخفاش من أبواب النجاسات ، وح ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث والق وبول الخشاشيف ، موثقة راجع البابين المذكورين من مب و مثل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرمان الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به لصغر عينيه خلفة ، وصعف بصره بالهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالانحصين —

الترك ، والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصريح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لأصراحة الدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعي محض وسارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع الى المرجحات السنية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبشارة أخرى أن الجمع العرفي بين الدليين يطرح ظهور كل منهما الآخر إما بحري فيما كانت لكل منهما قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والرخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على نكراهة ، وهذا بخلاف ما إذا ورد الذي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فإنه من أوضح موارد التعارض .

(وثانيا) سلسا ذلك إلا أن اطلاق عذرة على مدفوعات ما يؤكل له ممنوع جداً ، وإما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقي وهذا واضح لمن كان له أسس بالعرف واللغة (١) (وثالثا) سلسا جوار الاطلاق وصحته إلا ان أحد المتيقن من الدليين المتباينين لا يعد

— هيج لئلا أي شبق السكاح ، وإن أحرق واكتحل به قلع اليافس من العين وأحسد النصر ، ودمه إن طلى به على عانات المراهقين مع نبات الشعر ، ومرارته إن مسح بها فرح المهككة وهي التي عمر ولادها ولدت في ساعتها ح حفايش ، والاحفش الذي يغمص إذا نظر وفي حياة الحيوان للدميري ، الحفاش له أربعة أسماء حفاش وحشاش وخطاف ووطواط وليس من الطير في شيء . ، فإنه ذو اذنين وأستان وخصيتين ومقار ، ويبيض ويظهر ، ويضحت كما يصحح الانسان ، ويول كما تول دوات الاربع . ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد يذهب ريقه ويغمر فيه مراراً حتى يهري ويصلي ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب لقرس والعالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك وجرثومه وهو عجيب عجرب ، وإن ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا تنقارب ، ومن تنف إبطه وطلاه دمه مع لبن أجزاء متساوية لم يثبت فيه شعر ، وإن صب من مرق الحفاش وقعد فيه صاحب العالج انحل ما به .

(١) في المتجدد العذرة لعاط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الحرث ولم يسمع التخفيف وقد تكرر ذكرها في الحديث ، ومعنى فناء الدار عذرة لمكان لقاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ قاح العروس ص ٣٨٨ والقادر هو العاط الذي هو الساج والرجيع ، والعذرة بكسر الدال المعجمة ومنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد عاط الاسنان الذي يليه ، وفناء الدار .

من الخلوغ العرفية ، لعدم اجتنائه على أساس صحيح ، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل لانسد باب حجة الطواهر ولم يجز التمسك بها ، إذ ما من دليل إلا وله متيقن في إرادة التمسك إلا أن يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

(وراجعا) سلمنا ذلك أيضا إلا أن أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما ذكر ، بل يجوز أخذه منها بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض كون العذرة المبيعة بسمية ، ورواية المنع على فرض كونها كسبية ، أو تحمل رواية الجواز على بلاد تعارف فيها بيع لعذرة لأجل التسعيد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها أو غير ذلك .

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها ، ورواية المنع على بلاد لا ينتفع بها ، وقد حكى المصنف هذا الوجه من المحلّي ثم استبعده . (وفيه) مصافا إلى كونه جمعا تبرعيا أن امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الإطلاق ، على أنك عرفت في بيع الأيووان أن غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية ، ولم يقدّر دليل على بطلانها وحصر المصوغات عنها ، مع أن الظاهر من قول السائل في رواية سبعة (أي رجل أبيع العذرة) هو كونه يباع العذرة وأخذ ذلك شغلا لبعده ، وإعما سئل عن حكمه الشرعي ، وهذا كالصرح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ، ثم أن هذا الوجه وإن نسب المصنف إلى المحلّي ولكن لم يجده في كتبه ، بل الموجود في مرآة العقول (١) نقل البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

(الثالث) ما احتمله السزوازي (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية الجواز على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضا ، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فإن السحت في اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١١ .

(٢) راجع الكتابة المقصد الثاني من التجارة .

(٣) في الجمع السحت كل مال لا يحل كسبه ، وفي القاموس السحت الحرام وما خث من المكاسب ، وفي المصباح السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه ، وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر ، وقيل هو ما حث من المكاسب وحرم فزرم عنه العار ، وقبيح الذكر كسمن الكلب والغر والغرير ، والجمع أسحات ، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه سحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارته حيث وحرمت وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية المنع آتية عن الحل عليها .

(وقيه) أولاً ان لفظ السحت قد استعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فإنه أطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحمام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تنظيم القرآن ، وقبول الهدية مع قضاء الحاجة ، ومن الواضح جداً أنه ليس شيء منها محرماً قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) لكثيرة تصرح بخواز بيع جلود السباع وأخذ الإبرة للحمام (١) الجعفریات . عن علي (ع) من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢

المستدرک ص ٤٢٨ ، دعائم الإسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسل . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

كما . سماعه قال قال أبو عبد الله (ع) السحت أنواع كثيرة منها كسب الحمام اذا اشارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسبعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢

الجعفریات . عن علي (ع) من السحت كسب الحمام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

العيون . عن علي (ع) في قوله تعالى أكلون السحت قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ثل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٤٤ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من الجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكلون السحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على للمكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي التمرض لها في بيع السموخ ومنها موثقة زارية قال سألت أبا جعفر عن كسب الحمام فقال حكره له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشراف ، والجمع العرفي يقتضي حمل الماعة على الكراهة ، وعليها فتاوى الاصحاب واجماعهم ، بل فتاوى اكثر العامة (١) إذن فلا وجه للتحويل على السنواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(رثانيا) لو سلمنا حجية قول اللعوي ففأية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على كسب الخجام مما يكتسب به ، لا يحى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية مما لا يتكرر وان كانت هي في الآثار اعم مما ومن احرمه .

ومنها رواية حسان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ما أعطاه ، ضعيفة لسهل . وقرب منها رواية حار عن أبي جعفر «ع» وهي ايضا ضعيفة لعرو بن شمر . راجع الاثواب المذكورة من لكتب المربورة .

وفي ح ٣ البخاري باب حراج الخجام من الاحاديث من ١٧٢ ، وح ٩ سن البيهقي من ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم لسي (ص) وأعطى الخجام أجرة ولوعم كراهية لم يعطه . ومنها رواية قرب الاساد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حججه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفه الحسين بن علوان . راجع ح ٢٣ البخاري من ١٨ وح ٢ ثل الباب ٣٦ ، المقدم وح ٣ صحيح البخاري من ١٢٢ ، وح ٩ سن البيهقي من ٣٣٧ .

ومنها رواية الفصل بن أبي قررة قال قلت لأبي عبد الله «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للمعلم مباحا . ضعيفه للفصل . راجع ح ٢ التهذيب من ١١٠ ، وح ١ كا من ٣٩٢ ، وح ١٠ الوافي من ٣٧ ، وح ٢ ثل باب ٥٧ كراهية أخذ الأجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ، ثم انه أخرجه البيهقي في ح ٩ السن الكبرى من ١٢٤ أحاديث تدل على حوار أحد المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث أخرى تدل على كراهية أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ح ٢ فقه المذاهب من ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والذئب وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ح ٣ فقه المذاهب من ١٧٣ كره أجر الخجام اذا اشترط . وفي من ١٩٥ عن الحنابلة كراهية أجرة الخجام ، وفي من ١٧١ المتأخرين من الحنفية أحازوا أخذ الأجرة على تعليم القرآن ، وفي من ١٨٢ عن المالكية يجوز أخذ الأجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم التعلم ، وفي من ١٨٨ عن الشافعية يصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكروه خلاف الطاهر ، ولا بأس به اذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .
(لا يقال) وان صح اطلاق كلمة السحت على الكراهة كصحة اطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبته الى التمن صريحة في الحرمة ، فانه لا معنى لكراهة التمن .

" (فائدة يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالتمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فإرادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيها تحتاج الى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرآن ، غاية الأمر انه اذا تعلق الحرمة بالتمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في التمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فانه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في تمن خلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لطهور كلمة لا بأس في ذلك ، ورواية منع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العدة فاسد وغير حرام .

(وفيه) مضافاً الى كونه جماعياً ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابلته في الأسس الوضعي من الفحاشة يمكن كاد أن يلحق بالأعلاط ولم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متمحضان الى الحكم الوضعي وان كان يستفاد منها الحكم التكليفي أحياناً بالالتزام ، ومن هنا ترون ان الفقهاء رضوان الله عليهم يمتسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لأثبات اجريته والماتعة فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها وتمسكها) طاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن مصداقاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامق في « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستهزام الاسكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا بعد أن يكون اللفظ محتملاً في هيئة التلظظ والمعنى وان كانت واحدة في الصورة .

(وفيه) مضافاً الى كونه محتاجاً الى علم القيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز

المصير اليه بمجرد الاحتمال

ولتحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوحدها ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شبيب والصفهين سندها ، لا للارسال كما زعمه صاحب الجواهر ، اغتراراً برسالة العلامة في المتن ، بل لجهازة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، ونوهم البخاري من الشهور توهم فاسد ، فانه مضاف الى فساد الكبري ، ان الحكم غير محتص بالعذرة ، بل شامس لغيرها من لجناسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موتقة ، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها ، إما لانها لها عارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للمعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور : الأول افتتان كلمة قال فيها بالوار ، والثاني وضع المطر فيه موضع المصبر ، فإما لو كانت رواية واحدة لكان للإمام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بذل قوله (لا بأس ببيع العذرة) الثالث إياها لو كانت رواية واحدة لكانت بجملة كما عرفت ، إذن يلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن سماعه لما نقل رواية المنع أطلقها برواية الجواز تعميماً للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط .

(إن قلت) ان السائل لماسمهم مقصوده من القرائن الحالية أو الناقالية وإن لم تصل إليها ترك التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

(قلت) احتمال أنه فهم المراد من القرائن وإن كان موحوداً إلا أن أصالة عدم القرينة التي من الأصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن مزارك كما هي كذلك وإن رماها الخطي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فالرجوع في الجواز التكليفي هي أصالة الاباحة ، وفي الجواز الوصفي هي العمومات من أوهوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراخ .

(الوجه الثاني) انك بعدما عرفت تعدد رواية سماعه وكونها روايتين تنحصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمحورة لبيعها ، وعلى هذا فإن أمكن الجمع بينهما بأحدى الوجوه المتقدمة فأحدبها ، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرححات الخارجية لتساوي روايتي سماعه من حيث المرححات السنية ، ولما كان نقول بحرمه بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فأخذ بالطائفة المحورة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فإنه وحده كلام المصنف وقال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يبعد مع كون فتوى معاصر الامام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» غير الجواز أولى للحمل على التقية ، ووجه العجب ان أبا حنيفة قد أفتى بحرمه بيع العذرة كما عرفت

وأعجب من ذلك ما نسب اليه العلامة في التذكرة (٢) من تجوز بيع المرجين للنجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير ، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب الصامة

(١) ج ٣ ص ٣٠٢ القول باب ١٠٣ جامع قيا يحل الشراء من المكسب ص ٤١١ .

(٢) ص ٣ من البيع .

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، مع لا ينكر تجوز أبي حنيفة (١) بيع العذرة إذا اختلطت بالتراب ، ويبيع الزيل الذي يسمى بالمرجن ، ويبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لائحق . أقول) الوجوه المشار إليها في كلامه هي الاجماع المتقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند ما يدل على الجواز ، إلا أنها محدوشة بأحصا ، ولا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الاجماع المتقولة فليست بجمدية ، بل مدرکہا هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكات حجة مستقلة ، وضما إلى رواية انتح لا يريد اعتبارها بل هي نفسها لو كانت حجة لوحب الأخذ بها ، وإلا فمضم الاجماعيات إليها لا يوجب حجة .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن ابتنائها على رواية المنع موع جداً ، فإن تلك الشهرة غير محتصة ببيع العذرة ، بل هي حارية في مطلق النجاسات ، وأو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن ما يوجب ترجيح احدي الروايتين على الاخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستعاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالجنس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعية النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستعاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، مع لاشبهة في حرمة الانتفاع المتوقعة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسعيد ومحوه ، ونمسك في ذلك بقوله (ع) في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجع من وجوه الفساد) بدعوى أن التسعيد ومحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) حواز طرح العذرة في المزارع .

وأما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بأن مصنف وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال فاسد فإنه مضارباً إلى كونه مذكوراً فيها ومتنصباً بحسه ، أنه قد انعقت اصول الحديث على نقل (١) ح ٢ هذه المذاهب الأربعة من ٧٣٢ .

(٢) قرب الأستاد . عن علي (ع) أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لا يبي البخاري وذهب بن وهب . راجع ح ٣ من باب ٢٨ ، أنه لا بأس بطرح العذرة في المزارع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصاد
وثانياً ان اختصار الكلبي نقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي
كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

جواز بيع الأرواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع
الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يحوز الاكتساب بها مطلقاً وطناً للأكثر بل عن السيد
الاجماع عليه لطهارتها وعظم الانتفاع بها وبشماتها الأصل والعقوبات ، وفي الخلاف (٢)
مخرجين ما يؤكل لحمه يحوز به دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عدنا ومن منع منه فانما منع
لضعافته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم ونماذجهم ولم يجد أحداً
أكراه ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون حائراً ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمه بيع
العذرة والأبوال إلا بول الأبل حاشاً فانه لا بأس شره والاستشفاء به عند الضرورة وفي
المرام (٤) حكم بحرمه التكسب بالعذرة ولبول إلا بول الأبل حاشاً ، وكذلك ذهبت
الشافعية (٥) الى بحاسة فصاة ما يؤول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦)
الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطاً بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم
إلا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تنم كما
عرفت ، والاخبار العامة المنقذة إما تدل على حرمة بيع ما يكون مسبباً عن أكله فتكون
شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة
بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الأرواث أيضاً ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله
«ع» : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في
بيع الانواء أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون مبيع النجس بأجمعها محرمة ، وأما
اذا كانت له منفعة محالة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما ألزم به شيخنا
الانصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينها فهي دعوى حرافية للاطمينان بأن مدرك المجمعين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٢) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) باب المكاسب المحظورة . (٤) باب المكاسب .

(٥) ج ١ نقه المذهب ص ١٢ . (٦) ج ٢ نقه المذهب ص ٢٣٢ .

نلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يمتنع بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بخبر ابن مصلح ، وبذيل رواية سبابة ، بعدما حملها عليها فاسد لا عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رضيع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخائث بدعوى ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .
(وفيه) أولا ما أحاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاع بها .

وثانيا انه قد تقدم في بيع الايوان ان الخبيث عارة عن مطلق ما فيه نقص ودناءة ولو كان من قبيل الافعال ويراد في الفارسية بلعط (يلبس) قتل الزنا والافتراء والفيعة والبيعة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالمواحش ، من الخائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم ما فيه مفسدة ، وأما تشخيص الصغرى وبيان ان في هذا مفسدة أو في ذاك خارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم انتمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما دفع في الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متمرا عنه ، فدفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمه البيع ، كما سبق في بيع الايوان وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المباح الطاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية (٣) والمراسم (٤) والمبسوط (٥) وفي التذكرة (٦)
(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثي ، قال ابن سيده الروث رضيع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذي حافر قد رأث يروث روثا . وفي الجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث هي عن الروث يعني رضيع ذات الحافر .
(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي الفواحش . (٣) المكاسب المحظورة (٤) أول المكاسب . (٥) في فصل ما يصح بيعه ، وما لا يصح (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية ولو باع نجس العبد لم يصح إجماعاً .
وعلى هذا المذهب ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (٢) وعن المالكية (٣) لا يصح
بيع النجس ، وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل
نجس ، وعن الحنفية لا يصح بيع الدم ، وفي أخارهم (٣) أيضاً شهادة على ذلك إذا عرفت
ذلك فاعلم أن المصنف قد فصل بين الدم النجس حكم حرمة المعاوضة عليه للإجماع والأخبار
السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدم الطاهر فقد قوى حوار المعاوضة عليه إذا عرضت له
منفعة محالة كالصبي ونحوه ، بكونه من الأعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محالة .

(وفيه) أنه بعد اشتراكهما في حرمة الأكل ، وحوار الانتفاع بهما منفعة محالة كالصبيغ
والتسميد ونحوهما ، فلا وجه للتصكيك بينهما ، وأما المحللة فقد عرفت مراراً أنه لا موضوعية
لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الأحبار السابقة فمضافاً إلى ضعف
سندها أنها شاملة لهما ، فتثبت لهما على حرمة بيعهما معاً وإلا فلا ، على أن المستفاد من رواية
تحريم العقول هو تحريم مطلق مائع النجس ، وحينئذ قلنا وقفنا على طاهرها فلا رمة إلا لهما
بما لم يثبت به أحد ، وإن اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .

وأما الإجماع فهو لا يختص بالنفاس ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع
النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة حرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا
فليس هنا إجماع نعتي ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم
سواء كان نجساً أم طاهراً إلا بصفاً ولا تكليفاً

وهم وإزالة

وقد استدلل على حرمة بيع الدم مطلقاً بمروعة أبي يحيى الواسطي (٤) فإن فيها نهي

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عور بن أبي حنيفة قال إن رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدم . راجع ج ٦

سنن البيهقي ص ٦ و ح ٣ صحيح البخاري باب موكل الرماح ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رحمه الله قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصاصين فيما هم عن بيع سبعة أشياء
من الشاة بهم عن بيع الدم وانفرد وآذان القواد والطحاح والخصى والقصب
فقال له بعض القصاصين يا أمير المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كدنت بالكبد
أيتوني بثورين من ماء أبيضك بخلاف ما يبس فأني بكبد وطحال وتورين من ماء —

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظته احكامها بالشبهة ، بل بدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضيقة السد ، وعبر مسجرة بعمل المشهور صغرى وكبرى ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها مسجرة بدم الخلاف وإن ذكره لامعاني «ره» فانه على تقدير عدم كونه حجة عصمها بغير الحجة لا يتبدل انه اراد فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها . نعم اذا قلنا شمول هذه النسخ في السمسكروحات لا تأمن من الاتزام بكرهه بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من لدم المذكور في مرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسحوق اكثرته ومرسوميه أكله في رمى الجاهلية ، دون طاهر انتحل في فيها الذي يباع بقع المحرم كثيرا ، فانه من الغلة بمكان لا يمكن مورد الرعدة لاهل الجاهلية لينحصر ذلك الى أن يمر على «ع» بالخصائص وسها من يده ، ولعله لذلك لا يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسحوق ، إن في الرواية لاشتمال لدم الطاهر فلا تدن على حرمة بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وعلته في الخارج لا يوجب احتصاص النسخ المذكور في الرواية ، بل هم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فالامام عليه السلام ، من كونه من الدم ، وفي رواية (٣) — فقال «ع» شقوا لطحال من وسطه وشقوا كبد من وسطه ثم أمر «ع» فربا في الماء جميعا فأبقيت الكبد ولم تقص شيء منه ولم يبيس الطحال وحارج ما فيه كله وصار دما كله حتى في حلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما يبيس هذا اللحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ح ٢ كتاب ٧ من لاطمعه من ١٥٣ ، وح ٢ التهذيب باب اندائج من ٣٠٠ ، وح ١١ الولقى باب ١٥ من المطاعم من ٢٠ ، وح ٣ ثل باب ٣ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : لدع مثله الخيط الأبيض في جوف القدر يحذر من الدماغ ويتشعب منه شعب في اجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع حصية كدية . العدد كغرف جمع عدة كغرفة لحم أسود يستصحب النجس ، الذكع ضم اللام وفتح لكاب اللثيم واللاحق ، والتور إناؤه يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقاء فيه وتليينه ما ليد .

(١) من ٠٦

(٢) سورة الاحكام آية ١٤٦ أو دعاً منقوصاً .

(٣) ابن مرار عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا سلم دلالة المروعة على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفا ، أو وضعا أيضا ، كما نبه على ذلك العلامة الانتصاري رحمه الله وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل ولا شك في تحريره لما سيحتمل من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وأما حرمة بيعه لغیر الأكل فلا دلالة عليه من الرواية لا وضعا ولا تكليفا ، والشاهد لذلك أنه لا ريب في حواز بيع الأمور المذكورة فيها لغیر الأكل كأطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم أن بيع الدم لما كان إعانة على الإثم فيكون محرما لذلك ، وفيه مضافا إلى ما سبق من عدم الدليل على حرمتها ، أن البسة يبيها ويبى بيع الدم هو العموم من وجه ، فإنه قد يشتره الإنسان لغیر الأكل كالصنع والتسديد ونحوها ، فلا يلزم منه إعانة على الإثم بوجه ، وعلى تقدير كونه إعانة على الإثم فاللهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة أخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله «ع» أن الله إذا حرم شيئا حرم ثمرة .
(وفيه) مضافا إلى ما تقدم في السوي ، أن المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت صراحه لا ملازمة بيده وبين حرمة الثمن
(قوله : الرأفة لا إشكال في حرمة بيع المي . أقول) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم أن المي إنما يطلق على ما خرج من المخرج وأريق كما ذكره بعض

— لأنه دم ، مجبولة لإسماعيل بن صرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي
(١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وح ٣ كل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وح ٢ كما ص ١٥٣ ، وح ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل الماء (١) في وجه تسميته ، وهذا محلا عيب الفعل فان له معاني عديدة ، والذي يتناسب معها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفعل في الأصلا ، واحرة الضراب ، وإعطاء الكراء على الضراب ، فان أريد منه المعين الأخير فيكون ذلك بنفسه مورداً للمني في الروايات الناهية عنه ، وان أريد المعين الأول فيكون الذي في الحديث بتقدير المصاف ، فالتقدير في هي رسول الله ، من ، عن عيب الفعل انه هي عن يده أو عن كراهه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في ما نحن فيه هو الكسب كما اشير اليه في السوي الآتي ولعل الوحدة في افراد المصنف وبعض آخر عيب الفعل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصاح المني معروف ، وأنى الرجل إماء أراق منيه . وفي الجمع قوله تعالى من نطفة اذا تمى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمى الرجل يعني اذا أربل المني ، ومى كالى موضع بمكة فليل سمي به لما يمي من الدماء أي يراق . وفي ح ١٠ ناح العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاءه .

(٢) في ح ١ ناح العروس ص ٣٨٠ لعيب صراب الفعل وطرقه ، أو العيب مأؤه أي الفعل مرسا كان أو غيراً ، أو سله يقال قطع الله عصبه أي مأؤه ونسله ، والعيب الولد ، ولعيب إعطاء الكراء على الصراب ، وهو أيضا اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب للمحل ، ولعل كضرب يقال عيب الفعل الدقة بصيها عسبا اذا طرقها ، وعيب الفعل يصيبه اذا كراء ، وهو ممي عنه في الحديث ، أو ان الذي في الحديث بحذف المصاف تقديره نهي عن كراء عيب الفعل ، وإنما هي عنه للجهالة .

وفي الجمع عيب الفعل احرة صراره ، ومع هي عن عيب الفعل ، وعيب الفعل مأؤه مرسا كان أو غيراً أو غيرها ، ولم يذ عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن المجهرة هي عن عيب الفعل أي لا يؤخذ لصراره كراء . وعن نهاية ابن الأنبار هي عن عيب الفعل عيب الفعل مأؤه ، وعصبه أيضا صراره ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الزعشري النني من هي عن عيب الفعل أي عن كراء قرعه ، والعصب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح ان المراد بها النطفة عند استقرارها في الرحم ، وللعصب الماء قبل استقرارها . وعن المصاح عيب الفعل كفة عسبا من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسبا أعطيته الكراء على الضراب ، وهي عن عيب الفعل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عيب الفعل .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات : الاولى في بيع المي اذا وقع في خارج الرحم ، والثانية في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقيح ، والثالثة في بيع ماء الفحول في أصلها ويسمى بصيب الفحل .

أما الجهة الاولى بحكم المصنف بحرمة بيعه لجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى الجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والخابلة (١) غير الشافعية فاهم وإن ذهبوا الى مانعية لجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المي في بعض الصور (٢) أما الجاسة فطهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به فمانعته عنه تتوقف على أمرين : الاول إناث حرمة الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية في البيع ، فاستفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيه فيحكم بجواز بيعه في هذه الصورة ، على انه لو تم ذلك لنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح .

وأما الجهة الثانية في التذكرة (٣) لا يعرف خلافا بين العلماء في فساد بيع الملاقيح للبهالة وعدم القدرة على التسليم .

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بمنعية الماء للحيوان كما هو الحق فمجرد وقوع المي في الرحم يصير ملكا لملك الحيوان بالمنعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزءه من الفعل وملكاً لملكه بالبيع ، وعلى هذا فلا يحور بيعه لأمن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وان قلنا بعدم الجرئية والمنعية ، بل لكونه كالبذر المفروس في أرض العير ، فالتأخر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في الموصفين ، لكونه مالا في هذه الصورة فتعوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لجاسته كما في المتن فمن العجائب كيف ظاهرا منعية قطعا اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها ركابت مانعة لمعت عن بيعه لاحل المناع التي تتوقف على عدمها لا مطلقا على ان عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة فانه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني آدمي حيا وميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين ولو خرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فمجنس وقيس عليه مني خرج من حي غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني اكمل راجع ج ١ فقه المذاهب ص ١٣ .

(٣) ج ١ ص ٧ من البيع .

فيجرد التجارة لانصلح علة لمع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .

واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملائع ، لانهما لا يختلف قيمتهما باختلاف لكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المي وقوعه في الرحم فهو حاصل على القرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما تمنعان عن البيع لاجل الفرر المهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الفرري ، وفي بيع الملائع ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمشرعة قائمة على تبعية النتائج للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التحطي عنها ، كما ان الولد للفراس في الاسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هاهنا ملون مع نتائج الحيوانات معاملة المالك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من ثل شخص آخر ، وإلا فكان اللرم عليهم اما رد النتائج الى صاحب الفعل ان كان معلوما أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك أن كان المالك مجهولا وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة ، واما دعوى الاجماع التعدي على الطلان فدعوى حزافية بعد اعم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوحوه المذكورة لئلا يسلل بيع الملائع وقياس ذلك بالنذر المعروف في أرض العير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عيب الفعل ، قال في التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عيب الفعل وهو مطلقته لانه عير متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفعل للضراب مكروه وليس بمحطور وعقد الاحارة عليه عير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكرهه اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

(١) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ح ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي ان الاحارة فاسدة ، والاجرة محظورة .

وفي ح ٣ منه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لا يصح استئجارها باتفاق فنها نرو الذكور من الحيوانات على اماتها ، فلا يحمل لأحد أن يؤجر ثوره ليحمل بقرة غيره ولا يؤجر حمارة ليحمل حمارة الغير وهكذا ، لأن إيجال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح —

ثم ان تحقيق هذه الحجة تقع في مقامين . الاول من حيث القرائن والثاني بحسب الروايات . اما الاول فقد استدلل على بطلان المعاملة على عيب الفحل بالمبيع أو بالاجارة وجوه الاول بمحالته . وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار النعم عوصي المعاملة ليلزم من حالتها بطلانها بل إما يعتبر ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالنعم بالطروقة والاحتجاج فان العرض من المعاملة على عيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم يدعى ان إحمال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه . وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الفرر حيث كان الضرر في ذلك الى الطروقة والاحتجاج ويرتفع لفرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجمة الثانية والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهيأ لقيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مصاف الى عدم اعتبار المالية في عوصي المعاملة . ان قوامها إما هو اعتبار العقلاء ورعتهم ، فلا شبهة في ترب العرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على انه لو تم شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكبعية ، وأما نوع ما يعيده الحاشية عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكبعية فلما لا يصح اليه ، فانه مع تسليم ما يعينها عن المعاملة فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين . الاولى (١) تدل على حرمة بيع ناجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الاشياء التي لا يصح إحارتها ذكر احبوبات التي تستأجر لاجبان انتاها ، فلا يحل استئجار ثور ليحل بقره ، ولا جملا ليحل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إما هو منيه وهو محرم لقيمة له فلا يصح الاستئجار عليه . وفي ج ٢ من السلام للصفاي ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال سمى رسول الله ص عن عيب الفحل وفيه ، وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاحرة حرام ، ودهت جماعة من السلف الى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مدة معلومة أو تكون الضرابات معلومة ، وحملوا السبي على التنزيه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بصيب التيس أحد امال على الضراب وهو إبراء الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ واذا استأجر غلا لينزله لم يحرم .

(١) في حديث لن رسول الله ص عن عيب الدابة يعني كسب الفحل . وعن حاتم الذهب وعن لؤس ثياب القمي وهي ثياب يسج بالشام . ضعيفة لأبي -

عيب الذابة وإكراهها على الضراب ، وإن ثمن ذلك سحت ، ويدل عليه بعض الروايات من طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراه التيوس ونبي الناس عن أحد أحورها ، فقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفة الأولى المانعة على لكرهه ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على ثمن عيب الفحل في رواية الجمعيات ، فانك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على العكراهة الاصطلاحية في مواضع شتى

لا يقال إن النبوي ورواية الجمعيات بنفسها طاهرتان في انكراهة المصطلحة لاشتغالها على ما ليس بمحرم قطعا ، فانه ذكر المع في الجمعيات عن بيع حلود الساع وأجر القاري مع أنها ليسا محرمين جرما ، وفي البوي هي عن ليس ثياب يسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ، على أن النبوي كرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمقول من طرق العامة ضعيفة السند

فانه يقال أن ثبوت الرخص في بعض الأمور المذكورة فيها بدليل مرجعي لا يوجب ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في لشريعة المقدسة استحباب بعض الأعمال كغسل الجمعة - الخطاب راشد المنقري وأبي عروبة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاحرة مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال هي رسول الله عن عيب النساء وهو أحر الضراب ، مرسلة ، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة غل الضراب مما يكتسب به ، وج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ ، ولقيه ، ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجمعيات عن عبيد بن عوف قال من السحت ثمن اللقاح وعيب الفحل وحلود الساع موثقة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام أن رسول الله ص هي عن عيب الفحل .

(١) ابن عمر قال هي التي ص عن عيب الفحل ، راجع ج ٣ صحيح لبحاري باب عيب الفحل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن حار قال هانا رسول الله ص عن بيع صراب الحمل ، وفي ج ١٥ المبسوط للشيخاني ص ٨٣ عن أبي بصير عن بعض أصحاب النبي ص أن رسول الله ص عن عيب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة هي عن عيب الفحل

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله ع ومعا فرقد الحمام فقال له إن لي نيسا أكرهه لما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال . ضعيفة لسهل بن زياد . معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال قلت له أجر التيوس قال إن كانت العرب لتعابر به ولا يأمن . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة غل الضراب مما يكتسب به ، وج ١٠ الوافي ص ٣١ ، وج ١ كا ص ٣٦٠ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعبدین وغيرهما مع انها ذكرت في جملة من الروایات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والمیت ومس المیت ، نعم لم تثبت من تلك الروایات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفریات علی ان النهی عن بيع عسب الفحل في السوي لا یوجب حرمة المعاملة وضعا بل التکسب به حرام تکلیفاً ، والشاهد علی ذلك ان فی الرواية نهی عما هو حرام بذاته مثل تمس الکلب وما هو حرام بالعرض مثل حاتم الذهب فإنه لیس بذاته من المحرمات بل لیسه والتختم به حرام ثم لاوجه لحل الطائفة المانعة علی التقیة لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بین العامة أيضا

جواز الانتفاع بالمیة وحرمة بیعها

(قوله : یحرم المعاوضة علی المیة . أقول) تحریر هذه المسألة فی مقامین وقد خلط المصنف بینها ، الأول فی حوار الانتفاع بالمیة ، والثاني فی حرمة بیعها ، وتقدير الأول للبحث عنه أولى من تقدير الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فإن مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالمیة إلا أن المشهور إنما هو حرمة الانتفاع بها فی النهاية (٢) بیع المیة والتصرف فیها والتکسب بها حرام ، وفي المراسم (٣) التصرف فی المیة بیع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا یجوز الانتفاع بشيء من المیة مما تحمله الحياة فضلا عن التکسب ، وعليه فتاوی أكثر العامة (٤) .

ثم ان المهم هنا صرف عتاق الکلام الى الروایات الخاصة الواردة فی ذلك وهي علی طائفتین الأولى تدل علی حرمة الانتفاع بالمیة ، والثانية علی جواز الانتفاع بها .

أما الطائفة الأولى فهي متطابقة ، منها مکتوبة فقم الصیقل (٥) فإنه سأل الامام (ع)

(١) عبد الله بن ستان عن أبي عبد الله (ع) قال ان الفحل فی أربعة عشر موطناً غسل المیت وعمل الجنبة وغسل من غسل المیت وغسل الجمعة والعبدین الخیر . راجع ج ١ ثل باب ١ حصر أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المسنونة .

(٢) فی المكاسب المحظورة .

(٣) فی أول المكاسب .

(٤) فی ح ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بیع جلود المیة قبل أن تدبغ لأنها غیر مستفیع بها وتمسک فی ذلك بقوله ص : لا ینتفعوا من المیة بأهل .

وفي ح ٢ سل السلام ص ٣١٧ نسب الى الأكثر انه لا ینتفع من المیة بشيء إلا بجلدها اذا دبغ ثم حکم بحرمة بیعها لتحریمها .

(٥) قال کتبت الى الرضا (ع) انی أعمل أعماذ السیوف من جلود الجر المیة فیصیب—

عن جوار جعل أعماد السيوف من جلود الحر الميتة . فكتب «ع» فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضاعف إلى ضعف سدها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أعماد السيوف من جلود الحر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلى فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يصعد ثوبا لصلاته ، وأما أصل الانتفاع بها جعل الأعماد منها فهو مسكوت عنه فيسقط تحت أصالة الإباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على حوار الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين : أحدهما عمل الأعماد من جلود الحر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لحوار الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان بخلاف المقصود ، ومن هنا يعلم الواحد في قول أبي جعفر لثاني «ع» (فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) إذن فلا بد من حصها من جملة ما يدل على حوار الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فانه «ع» قد مع فيها عن استصباح الإليات المائية من الغنم الحية فانه يستلزم إصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) انه لما لم يكن إصابت اليد وثوب الميتة . وسائر الجاسات ، بل تلوث تمام بدنهما ، حرما قطعاً . فلا بد بما من أخذ لتحريم في قوله «ع» (وهو حرام) ارشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى ما نهي عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصباح لمسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو ما يعيتها عن الصلاة أدل دليل على حوار الاستصباح بها دون العكس ، سيما ذلك ولكن — ثانياً فاصلي فيها فكتب «ع» إلى اتخذ ثوبا لصلاته فكتبت إلى أبي جعفر الثاني «ع» ألغ فكتب «ع» فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس ضميعة لقاسم ومعلّي البصري . راجع ح ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود وما ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب الجاسات وح ١ كما ص ١١٣ وح ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن «ع» فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تنقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي . في الوافي هي ميتة . فقلت جعلت فداك فيستصباح بها فقال أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعلّي البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ح ٣ ثل باب ٣١ ان ما قطع من إليات الغنم من الأطعمة المحرمة ، وح ٢ كما ص ١٥٤ ، وح ٢ التهذيب ص ٣٠٩ ، وح ١١ الوافي ص ٢٠ .

لا بد من الاختصار فيها على موردها أعني صورة إصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن ابيغرة (٢) والجرحاني (٣) وسماه (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة على وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) سأل رجل أبا عبد الله ع عنه وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم إلى أن قال ع : إن في كتاب علي ع أن ما قطع منها ميت لا يتنع به . صعيمة لسهل بن زياد . راجع ح ٣ ثل باب ٣٠ أن ما قطع من الأعصاء من أبواب الدمايح ، والقيح ص ٣٠٢ ، وج ٢ بب ص ٣٠١ ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله ع : حطت معك الميتة يتنع منها شيء فقال لا . الخبز . مؤثقة . راجع ح ١ كا باب ٩٠ الناس من الصلاة ص ١١١ ، وج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب الحساسات ، وج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن ع قال كنت الياء أسأله عن جلود أيتة التي يؤكل لحمها دكياً فكتب ع : لا يتنع من أيتة باهاب ولا عصب الخبز . ضعيفة مختار من محمد بن اختار ، راجع ح ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من أيتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ١٩ ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الإهاب ككتاب الجلود أو عالم يدبغ ح آهة ، وفيه أيضا لعصب محرمة أطبا المعاضل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سأله عن جلود السباع أيتع بها فقال إذا رميت وميتت فانتفع بجلده وأب الميتة فلا . مؤثقة . راجع ح ٢ تهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ثل الباب ٣٣ تقدم من الأطعمة المحرمة ، وج ١ ثل باب ٤٩ أنه لا يستعمل من الجلود ، من الحساسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٥) في ح ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالي اللثالي صح عنه ص أنه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . مرسله .

وفي دعائم الاسلام عن علي ع قال سمعت رسول الله ص يقول لا يتنع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب .

وفي رواية أخرى ، أن لا تستمنعوا ، راجع ح ١ السن الكبرى لليهي ص ١٤ وص ١٥ وأخرج أيضا أحاديث أخر تدل على جوار الانتفاع بجلود أيتة بعد الذبح وذلك لأنها لهم إلى طهارتها به .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة مستعيضة منها بروايتي الصيقل والوشا المتقدمتين ومهما رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد طهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لصورتنا ليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فان سكوتة «ع» عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب .

ومنها رواية الزنطي (٢) التي تدل على جواز الاستصحاب بما قطع من إليات الغنم .
ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين «ع» فانه كان يلبس الغرو المحلوب من العراق ويذعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك لغرو العراقي من جلود الميتة هو برعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان (١) قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله هداك انا قوم نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا نخارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنا علاحتنا من جلود الميتة من الغنال والحير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى حوائث في هذه المسألة ياسيدنا بالضرورة ثيابنا فكاتب «ع» اجمعوا نوبا للصلاة . مجعولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ح ٢ التهذيب ص ١١٣ ، وح ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادريس في آخر السرائر بقلا عن جامع الزنطي صاحب الرضا «ع» قال سألت عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أبيع له أن يتنع بما قطع قال نعم يذبحها ويسرح بها ولا يأكلها ولا يبيعها . مؤتفة . راجع ح ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت ثما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة في الغراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صرداً لا تدفعه غراء الحجار لأن دباعها بالقرط فكان يبعث الى العراق فيؤتى بها فلبسهم بالغرو ويلبسه فإذا حصرت الصلاة أتقاه وأبلى الفميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحبون لباس الجلود الميتة ويرغمون ان دباعه ذكاته صعيده محمد بن ساجان الدمشقي راجع ح ١ كتاب ٦ للناس من الصلاة ص ١١٠ وح ١ التهذيب ص ١٩٣ ، وح ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلود الميتة من أبواب النجاسات وح ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي هاموس صرد كفرح وجد البرد سر بها ، وفيه نصا الدفء بالكسر ويحرك فقص حدة برد وأدواء ألداه اندفاء . وفيه نصا القرط بحركة وورق السلم وأديم مقروط دفع به .

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتدكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل قطعه عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تنبي للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال إن الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعيات بل بحقايق الأشياء ، والأمور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على أن العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا . فإنت الانتفاع بالميتة لو كان حراما فاعا هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم إن ما يختص بالصلاة هي الحرمية الوضعية وأنها تظل إذا وقعت في الميتة ، إلا أن جوه أن عمدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو اعطاط صلاته عن احتمال الطلأ ، وأما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمحط لطوره «ع» ولكنه مما لا يمكن التعمه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدل المعصمة ، إلا أن الذي سهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية سماعة (١) فإنها تدل على جواز الانتفاع بالكيمخت وهو جلد الميتة إذا كان مملوحا .

إذا عرفت هاتين الطائفتين الماسة عن حوار الانتفاع بالميتة والمجورة له فتعرف وتوقع المعارضة بينهما ، وبما أن هذه الروايات المحوزة لذلك صريحة في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التدكية ، فرفع اليد عنها عن ظهور تلك الروايات الماسة ، فتقيد بخير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المدكي ، أو تحمل الطائفة الماسة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين متباينين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خبر أبي القاسم الصيقل ، فإن فيه قرر الإمام «ع» حوار الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل يأخذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى احتصاص موارد الطائفة المحورة بالجلود والاليات فهي دعوى حرافية لعدم القول بالتفصيل في إجراء الميتة قطعاً .

(تلويح) قد نوهم بعضهم حلها على التقية لتخيل دهاب العامة الى جواز الانتفاع بها .

(١) قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه الخبر . موثقة .

راجع ج ٣ مل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وح ١١ الوافي ص ٢٠٠ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه أنك عرفت في أول المسألة تصریح بعضهم بدهاب أكثرهم الى حرمة الانتفاع بالميتة حتى نموتها قبل الذبح ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض لطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الذبح وأيضاً عللوا (١) جرمه ببيع الميتة بانعدام ركبي بيع فيه ، الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لانعدام مال عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندكم لما نفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدمها مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

(تولج آخر) قال المحقق الأبرواني «ره» وأحسن جمع بينهما وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع محل المانعة على صورة التلوث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلوث اليد بل تلوث جميع البدن بالمجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحل الطائفة المانعة على صورة التلوث ، وأما ما تحمله بعضهم من تخصيص المحورة بالأجزاء التي لا تحلها الحياة كالصوف والقرن والامعة والناص والاحافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو دكي ، وحمل المانعة على غيرها ، فهو تحين فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جداً ، على أن هذا اجمع صاف لصراحة ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المذم لثاني فالشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاتاً في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في التذكرة (٣) بل في رهن احواف (٤) أنها لا تملك ، وقد تقدم في المقام الاول تحريم بيعها ، من الهابة ، والمراسم ، والجواهر . وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي الفقه على المذاهب (٥) انه لكية فالوا لا يصح بيع لحسن كعظم الميتة وجلدها ولو دبح لانه لا يظهر بالذبح . والحنابلة قالوا . لا يصح بيع ميتته ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

وربما استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرئي وجوه ، الاول قيام الاجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الاجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا يسم كونه تعديداً محصاً وكاشفاً عن رأي الخجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتيال بل الاطمینان بأن مدرك اجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل بحس .

(١) راجع ح ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ح ٢ ص ٣٣٣ .

(٣) ح ١ ص ٣ من ابيج . (٤) ح ١ ص ٢٣٣ . (٥) ح ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

لثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فإنها ستلزم سلب المالية عنها المعبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النبي عن : «كل المال بالباطل ، وفيه انه بعد ان أنشأ في المقام الاول حوار الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الاوال وستعرف في أول البيع - عدم استنار المالية في العوضين ، وكفاية الاعراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاعراض موحدة لخروج المعاملة من السهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النبي عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشروط العوضين لكونها ناطرة الى بيان أساس التجارة كما تقدم في بيع الاوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على حارس ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع المجلس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مصافا الى ما تقدم فيها من الوهن ، أنها لا تدل إلا على حرمة بيع الميتة الجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مأمية التجارة من البيع على خلاف ما تكرره سابقا من جعلها مأمية عنه وقال (فجرد التجارة لاتصلح على لمع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .

الراح الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل ^{على} حرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدھا لا تفي بالقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسئلة منها رواية البرطي المذكورة في المقام الاول فان الامام «ع» وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه «ع» منع فيها أيضا عن بيعها بهوة (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجعفریات (٣) قال جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها قاسداً .

(١) علي بن راهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة الخبز . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ تحريم أجر الفاحرة مما يكتسبه وج ٢٣ البعار ص ١٤ ، وج ١ كالباب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ (٢) قال «ع» ثمن الميتة سحت . مرسله . وبأسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهة ، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي «ع» قال من السحت ثمن الميتة الحديث . مؤنفة . راجع ج ٢ المستدرک —

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أحاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية وليسها و (قال «ع» لا ولو ليسها فلا يصل فيها) فان الطاهر ان المتع فيها راجع الى البيع والبيع ، ولكنه «ع» يتم الماشية عن الصلاة رائداً على المتع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضا .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المتع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجوار ككائنة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلته عن جواز بيع الميتة من جلود الحمر والغنم وشرائها ومساها فلو لا حوارها لكأن تقريره «ع» تلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وضميمة عدم لقول بالفصل بين مورد امكانه وعبره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويحلب الغنم منهم فان الطاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسم في التدكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينها إما من طرح الماحة لموافقتها مع لعامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة رفع اليد عن ظهورها عما هو صريح في الجواز أو على صورة لبيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه الاحمال كلها فلا بد من الحكم إما بالتحجير فتحتار ما يدل على الجوار ، وأما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاقات ويحكم بصحة بيعها .

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلته عن الامور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغنام السيوف من جلود الميتة من الحمر والغنم مع عدم وجود معبشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك مافي سؤا لهم (لا يجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات ، إذن فلا دلالة في المكاتبة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الطاهر ان هذه الروايات الارح كلها روايات واحدة صريحة عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرحل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودعاها وليسها قال لا ولو ليسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ تل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البحاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فانه قال) لامتناع هذا الكلام إلا نؤمن إرجاع صميم غيرها في قول السائل (لا يجوز في ضمانها غيرها) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، بدلا لخصوصية ما حتى لا يمكن جعل الأعماد من غيرها ، بل مرجع الصميم إنما هي جلود الخمر والعمال سواء كانت من الميتة أم من الدكي ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية انفسهم لصيغ (قال كان ما يعمل وحشياً دكياً فلا بأس) إذ لو كانت جلود الخمر الميتة خصوصية في جعل الأعماد منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين

الاول أن الجواب لا يطور فيه في الحوار إلا من حيث تقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكتابات المحتملة للتقية . وفيه أولاً أن لغيره في المكتابات وإن كانت كثيرة لكنها معرضة لها من جهة الفاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأحدهم الى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفة التقرير عن الرضا وفي كونه من أحجج الشرعية ، مع أنه كسائر الأمارات مشموم لأدلة أحجية .

وثانياً أن فعلية التقية إنما هي فعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم اذا صارت فعلية وحب رفع اليد عنها يخالفها مكانة كان أم غيرها .

الثاني ان مورد السؤال العمل السيوف ويعها وشرائها لخصوص الغلاب مستقلاً ولا في ضمن السيوف على أن يكون حرره من انتم في مقابل عين الجند ففانية ما يدل عليه حوار الاتحاد بحلة الميتة بمحله عمداً لليف وهو لا ينافي عدم حوار معاوضته بالمال ، وقد نوه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيوف والغلاب تابع له سحر الشرط .

وفيه ان هذا من الغرائب ، فان مثلاً ذلك حسان أن العبارة في قول السائل (فيجعل لنا عملها وشرائها ويعها ومساها بأيدينا) الى سيوف . ولكنه فاسد فانه لا وجه لأن يشتري السيوف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مساهمة وإصراره بالحوار عن كل ما سأل ، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الخمر والعمال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يحدوا جلود الميتة من الخمر والعمال بمقدار يكون واقياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاب مستقلاً مع أنه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاب أكثر من لسيف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً ، نعم نعية مثل الجمل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح بمكان وربما ترمي الرواية بالنقية لذهاب العامة الى حوار بيع حلود الميتة بعد الدخ لظهارتها به (١) وأما قبل الدخ فلا تصلح للاعتماد ، وفيه أولاً ان أمره «ع» ثابت بمحطوا ثوباً لصلاتهم على خلاف النقية ، وثانياً لو كانت الرواية موروثة للنقية لكان الأليق أن يحاسب بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور النقية عند الاجتلاء بها بإرادة حرمة بيعها قبل الدخ ، فإن فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة للنقية ، وثالثاً لمن الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الدخ لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الحلود للعلاب قبل الدخ لا يوجب تقييدها لامكان دبعها عند جمعها عمداً ، إذن فالرواية أبصا على خلاف النقية ، وأما نومه أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو نوم فاسد لما مر في بيع العذرة من أن إطلاق السحت على المكروه في الروايات واللفظة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكاتبة ، ولكنها ضعيفة السد فلا تقاوم الروايات المانعة لأن فيها رواية الجعفرات وهي موثقة ، إذن فلا ماص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجرائها التي تحملها الحياة ، إلا أن تمتعت في تجوز بيعها بحصة الحلبي وصحيحة الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمذكي ممن يستحلها ، فها هو إنعاده خصوصيتي الاحتلاط والمستحل تدل على جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجرم بذلك مشكل جداً فلا ماص من اختصاص حواز البيع بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكي المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها مضمة الى المذكي . أقول) تارة تمتاز الميتة من المذكي واخرى لا تمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع وصحته بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند اسري فقط لعدم ترتب الاثر على علم البائع وحمله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها منفردة لأن انضمام الميتة الى المذكي لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالفساد (١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» في حلد الميتة يقال ان دباعه قد ذهب بحمته أو رحه أو بحمه ، وفي رواية اخرى دباعها طهرها ، وفي ص ١٦ في أحاديث كثيرة قد يغفروا فاتفعوا به . أي بجلد الميتة .

فيما لا يجوز ، ولا خيار للمشتري بالسنة الى ما يجوز لأجل تبعض الصنفه لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وتحقيقها في مقامين :
الاول من حيث القواعد العامة والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

أما المقام الاول فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجامات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تسليمها الى المشتري لكونه مقدمة لا قاض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاحتياط عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن يتمتع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مملوكة المالة بطير الحر والخمر وقلبا بتعجز العلم الاجمالي ، فبأنه ما يترتب عليه هو عدم حوار بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجوب ما لا يجوز الانتفاع به فيها فان لم يعلم الاجمالي بوجوب احتياط عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري لها ما جرى في الميتة المملوكة مفصلا من الاحكام التكليمية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المملوكة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل مع الخلو وإذا انتفى أحد لمعني انتفت حرمة الانتفاع أيضا فهم يبق في البيع إلا الاحتمال فيدفع بالأصل ، فان هذا بطور انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الانتفاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التنبيه .

(قوله : فأكل المال بارأه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت ما فيه في بيع الابوال (قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فيبيعها بقصد المذكي ثم يسلمها الى المشتري فيتمتع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كانت المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

(قوله : وجوز ارتكاب أحدهما . أقول) لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فانه بناء على هذا المذهب يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم حوار انتفاع المشتري بالمفروض حيث جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص والاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

(قوله : لكن لا ينبغي القول به في المقام . أقول) قد منع المصنف عن حوار بيع أحد المختطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز لعلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالي الحلل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لانتهت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالاصول المثبتة ، لا يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، بل فلاشبه في ثبوتها بالأصل فلا أن يلزم منه المخذور المذكور ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكهلاً لا يثبت ذلك العنوان إلا أنه أمر يقاير بالميتة ويلزمها وليس متجداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أمه ، وإما عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا يثبت شيء منها بإصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت فالمخذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمراً لم يثبت صحته ، وكذلك ما عسى أن يمر من أنها ما لم تترك تذكيته .

وأما المقام كذا في الروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الاتماع بها ، بل يرى بها الى الكلاب . وفيه أولاً ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الاتماع بها على نحو الاتماع بالمذكي ، كما حللنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا ماص من الاترام بالوحوب لتعني للرمي ، وهو يذهب لطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرعة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ما سياتي في بيع الدراهم المعشوشة من أمره «ع» بكسر دهم من طيقتين طقة من نحاس وطقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لتلاطم عليها معاملة الدراهم الرامجة وإلا فكسر الدهم المعشوش ليس من لواحات العسبة كالصوم والصلاة ، ومن هذا القبيل (١) في ح ١ تاح العروس ص ٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تترك تذكيته ، وقال البوي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة وسبقاه الميتة ما فارقت الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف لشرع ما مات حتف أمه أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي معرديات الراعب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفرات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوحة واخرى مذبوحة عن عبي على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال يرى بها جميعاً الى الكلاب . مؤنثة . راجع ح ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

أيضاً أمره «ع» براءة اللاتين المشتبهين ، وبراءة المرق المتنجس كإسياني في الانتفاع بالمتنجس وثانياً ان حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لا يتأني جواز بيعها من هو في حكم الكلب أو أصل سيلا ، ويؤيده ماورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سيلا واحداً ، وأما غير الذي فهو مثله بل أولى .

وثالثاً لو أخصصا عن جميع ما ذكرناه فناية ما يستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع بكل المختلطين لو حود الميتة فيما فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على حوار بيع المذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وسها نرفع اليد عن طاهر رواية الجعفرات لو سلم لما ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رعية غيره اليها فيكونان مسؤولي المالية خصوصاً اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الطاهر دون مستحل البيع وان كان يحرم أكله ، وأما اذا وجد من يرعب اليها ويشتبع بها في غير ما اعتبرت فيه التدكية والطهارة كمن يشتريها لينتفع بها في مثل التسميد أو سد السافية ، أو يصرفها في أكل الساع ولطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها ممن غير المستحل أيضاً ، إلا أن الحرم بذلك مشكل جداً فلا ماضي من تخصيص حوار البيع بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بحوار بيع الميتة متفردة ومع التميز من المستحل أيضاً ، ضرورة أن الاختلاط والاشتباء لا دخل له في الجوار ، وعليه فيخصص هاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) ركباً بن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث مهملة للحسن المبارك . راجع ح ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من الجاسات ، و ح ٢ التهذيب ص ٣١٢ ، و ح ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول اذا اخلط المذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له عمة وقر وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ابتاع الميتة والذكي احتلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لبراهيم بن هاشم . راجع ح ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع المذكي المختلط بالميتة مما يكتسب به ، و ج ١١ الوافي ص ١٧ ، و ح ٢ كما باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة (١) « حل الحريين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاء . أقول) يرد عليه أولا ان النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذه ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذه ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذه ماله .

وثانيا انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربي يجوز استنقاذه ماله فانما إنما صدرت من الصادق (ع) في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت حالية عن الحريين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الدمة والأمان .

(قوله : ويمكن حملها على صورة قصد الباج المسلم أجزائها التي لا تحملها الحياة . أقول) الطاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايتين ، فانه مصافا الى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقيدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم والبقير فديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحملها الحياة شيء يمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروايتين على ذلك :

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جهالة من الفقهاء بالجوار غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حمل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمذكي بقريته الروايات المحوزة أو على الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل نعاقل انه بناء على تكليف الكفار بامرؤح كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكي المختلط بالميتة إغارة على الأثم فهي محرمة ، وفيه مضاعف الى منع كون المقام من صفريات الإغارة على الأثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإيما هو كبيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يعلم انه يحطها محرراً الذي لا شبهة في جوازه كإسياني انه لا ريب في جوار مثل هذا التحوم من الإغارة على الأثم ، وإلا علم بحرسي الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه بشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقية إغارة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهة الإغارة على الأثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إيراد الكبد

(١) في ج ٤ المختلط ص ١٣٩ .

(٢) ضريس عن أبي جعفر (ع) قال ان الله يحب إيراد الكبد الحري . ومن -

الحري ، وحوار تصدق غير الميت والركاة على أهل الدمة ، وحوار سبي النصراني ، وأيضا معتص ذلك التوهم بحريم بيع الذكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن الذكولات والمشروبات لتحسبها بالمشاورة تكليف مما لا يطاق فإن الامتناع بالاحتياط لا ينافي الاحتيار . خلاف بذهاب عن أول الشهيد في الدروس احتياط الرجوع في اقام الى ماورد (١) في اللحم تغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على سائر فكلما انقص فهو ذكي وكلما أبسط فهو ميت .

وفيه مصافا الى صف السد فيه ، ان ذلك على خلاف بذهاب من الوجدان ، فان من المقتطوع انه لا تأثير لانتقاض اللحم ولا لا يباطه اذا طرح على النار في وقوع الذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن مرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل الحاجة ، وان ادعى الشهيد (ره) قديم الشهرة القريبة من الاجماع على العمل به في مورده .

جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يحور المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بان الاجماع على حوار المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة — سبي كذا حري من هيمة او غيرها أطله الله يوم لا ظل إلا ظله . مؤتفة في القاموس مادة حر الحران العطشان والانس الحري مثل عطشي ، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفصل الصدقة إيراد كند حري ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر «ع» بسبي نصراني من قبيلة للفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ح ١ كما باب ٤١ سبي اماء من الركاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول ولا تصدقوا شي . من سبكم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الركاة على أهل الدمة . مؤتفة . راجع ح ٢ ثل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله «ع» في رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقص فهو ذكي وكلما أبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ح ١١ الواقي باب ١١ من اطعام ص ١٧ ، وح ٢ كما باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وح ٢ التهذيب المباح ص ٢٩٤ ، وح ٣ ثل باب ٣٩ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من ثل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق «ع» وانما وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فإن انقبض فهو ذكي وإن استرخى على النار فهو ميتة . مرسله .

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (١) وما ذهب اليه المشهور هو الوجيه ، فان مقتضى جوار بيعها أعني الاتساع بها بالمنايع المحللة موجود خصوصا في بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من النافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمنايع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمناعة عن المعاوضة على ائبته الظاهرة وضعا وتكليفا ، إذن فللمنايع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود النافع فيها لما عرفته مراراً واستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان بيعها ممن يظلم البائع انه يأكلها إعانة على الانتم فيكون حراما ، توهم فاسد فاتها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يحطها محرراً وسيأتي حواره وورود الاحبار عليه وان صدق عليه عنوان الاعانة على الانتم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافا الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هذا ، فلا يكون ضعفها متجرا بعمل الأصحاب .

حرمة التمسك بالكلب الهراش

(قوله . يحرم التمسك بالكلب الهراش والخبر البرين إجماعا . أقول) وجه التفييد بالبرين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة اس الحجاج (٢) بل الطاهر أنها من أقسام السمك الفقير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصا ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الاولى في بيع الكلب الهراش (٣) الطاهر بل اجمع عليه بين أصحابنا حرمة (١) في ح ١ فقه المذهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ح ٢ ص ٢٣٢ ان كل نحس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية في ح ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ح ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لا يصح بيعها بالنجاسة ويصح بيعها عندهم (٢) فان سأل أبا عبد الله ع رجل وأما عنده عن حدود الحر فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادتي وإعما هي كلاب تحرر من الماء فقال أبو عبد الله ع إذا خرحت من الماء تعبش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ح ٢ كتاب ١١ ليس الحر من التجمل ص ٢٠٥ ، وح ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، وح ١ ثل باب ١٠ جوار ليس بجلد الخنزير من لباس المصلي .

(٣) في القاموس هراش كمرح ساء خلقه والتبريش التحريش من الكلاب والافساد بين الناس

بيعه وكون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة (١) الكلب ان كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .
وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظاهرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحة في حواز بيع الصيود منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه قد عوى الاجماع التعدي على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسموعة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأحبار المتكثرة فيحكم عساذ بيعها لأحدهم لا للاجماع التعدي وإن كان المراد بها هي الحرمة التكميلية ، فيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفينا الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقهاء المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيره ، وعن الحنابلة لا يصح بيعه متطهراً ، وكذلك عن الشافعية ، وأما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كما ويب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة وثن الكلب . ضعيفة بسوقه كما ويب . الحسن الوشاء عن الرضا «ع» في حديث قال وثن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدايني قال أبو عبد الله «ع» وهى عن ثمن الكلب ضعيفة لقائم بن سايان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب مجعولة . الجعفرات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . مؤنفة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه من ثمن الكلب الضفور . مرسلة . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ح ١ كتاب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٩١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وح ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الفرر والمخافة ص ١٥٥ ، وح ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، وح ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وح ٢ المستدرك ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ح ٣ البخاري آخره يوع ص ١١٠ ان رسول الله «ص» من ثمن الكلب صيد . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلاً لبيان لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخزير

والجدة الثانية في بيع الخزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جوار بيعه ، قال في تذكرة (٢) ولو باع بحس العين كالخزير لم يصح إجماعاً . ثم إن الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الأولى ما دل على حرمة بيعه وضماً وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرانيين باع أحدهما الخزير إلى أحل ثم أسلم (إعما له التمس فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ التمس لا يجوز له بعد الإسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران . الأول حرمة بيع الخزير بعد الإسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً وأكله للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفرات ودعائم الإسلام (٤) حيث جعل الإمام «ع» ثمن الخزير مبهام السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ح ٢ فقه المذاهب ص ١٣٩ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخزير . وفي ح ٥ شرح فتح القدير ص ٨٦ : بيع الخزير فاسد .
(٢) ج ١ ص ٣ من لبيع .

(٣) علي بن جعفر عن أخيه قال سأله عن رجلين نصرانيين باع أحدهما عمراً أو خزيراً إلى أجل فأسلم قبل أن يقبضاً ممن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إعما له التمس فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إسن في موثقة . راجع ح ٢ ثل باب ٩ أن الذي باع عمراً فأسلم مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ٧٠ .
(٤) راجع ح ٢ المستدرک باب ٥ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سأله عن نصراني أسلم وعنده عمر وخنزير وعليه دين هل يبيع عمره وخنزيره ويقضي دينه فقال لا . صحيفة لمطوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

إسماعيل بن مرار عن بونس في مجوسي باع عمراً أو خنزيراً إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله عمر وخنزير ثم مات وهي في حلكة وعليه دين قال يبيع دياره أو ولي له غير مسلم عمره وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لإسماعيل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحريم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .

والقانية (٧) مادل على صحة بيع الخمر بوضعا ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخمر ، فلزم ذلك هو نفوذ بيعه وضعا وإن كان للبايع حرما تكليفا وإلا يلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلا لمال بالباطل .

ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمفتضى خلال وأما للبايع فحرام) على صحة بيع الخمر وضعا وحرمة تكليفا .

وجمع بينهما في الوسائل حمل المجورة على فرض كون الباع ذميا ، واستشهد عليه بموثقة منصور (٣) لدلتها على حواز خصوص بيع النبي الخمر ، فتكون مقيدة لما يدل على حوار بيحه مطلقا .

— الخمر بما يكتسب به ، وح ١ كآب ١٠٧ بيع العصير من المعبشة ص ٣٩٤ وص ٣٩٥ وح ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وح ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .

(١) حار عن رسول الله ص أن الله حرم بيع الخمر وأبو هريرة عن رسول الله ص أن الله حرم الخمر وثمته . راجع ح ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وح ٣ البحاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كآ . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كات له على رجل دراهم فباع خمرأ أو خمار وهو ينظر فقضاء فلا بأس به أما للمفتضى خلال وأما للتابع فحرام . حسنة لأبراهيم بن هاشم ، وفي ح ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كما . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون له على الرجل درهم فبيع بها خمرأ وخمريرأ ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لأبراهيم .

يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون له على الدين فبيع الخمر والخمازير فيقضيها فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .

يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فبيع بين يديه خمرأ وخمازير يأخذ منه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ح ١

كما باب ١٠٧ بيع العصير من المعبشة ص ٣٩٤ ، وح ٢ ثل باب ٨٩ أن النبي إذا باع خمرأ بما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من النبي من أبواب الدين ، وح ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، وح ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فبيع الخمر والخمرير وأما —

وفيه أن حمل المطلق على المنقيد وإن كان من المسعات ، إلا أنه فيما كان بينهما تناف وتعاقد
 بطريق اعتق رقة ولا تعتق رقة كافر ، ولولم يكن بينهما تناف كما في لغة فلا وحده لذلك الحمل
 والصحيح أن يقال أن الطاهر من خير منصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الاستناد
 (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو حوز بيع الذي
 الخنزير قبل الإسلام ، فيقيد ما يدل على حرمة بيعه ، من فتشيب النسبة وتسمي
 المانعة أخص من المحوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي بيع الخنزير ، وقد انصح
 مما ذكرناه حكم بيع امرأ أيضاً لأنها مذكورة في الأحبار المتقدمة مع الخنزير . ثم استدلال
 غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأحبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت
 ما فيها من ضعف لسد والدلالة ، ثم لا يقتضي لعجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال
 على حرمة بيع الخنزير بالإجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله . وكذلك أحرائها . أقول) طاهر النصوص والاجتماع إنما تمنعان عن بيع
 الكلب والخنزير بوصفها لسواني وبصورتهما الوعوية التي لها شيعة الأشياء في دار تحقها
 وصقع نكوتها ، وما أن الأحكام الشرعية إنما تقرن على الموصوعات لعربية فلا مانع من
 شمول المنع للميتة عليها ، لصدق عنوان كلب والخنزير عليها ولو بالمساحة العربية . إذ
 فتكون المعاملة عليها أيضاً حراماً ، وأما أحرائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان
 الكلب والخنزير لاندقة العقاب ولا بالمساحة لعربية ، وعليه فإن كانت مما تحل الحياة شملها
 أدلة حرمة بيع الميتة لصدقها عليها وإن حار الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة
 والتذكية ، وإن كانت مما لا تحل الحياة كالشعر ونحوه حرمة البيع والانتفاع بها متوقعة
 على ما يعي الجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً أن نجاسة للكلب والخنزير لا تحتض بما تحل
 الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح لمعاملة عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن
 بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمدح المحلة لاصالة الاباحة ، ومن هنا أفق بعضهم يجوز
 بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وإن منع عن بيعه بعض

— حاصر فيحل لي أخذها فقال إنما لك عليه درهم ففصاك درهمك . موقفة . راجع الأبواب
 المتقدمة من ثل وكأوالوالي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» أنه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه عمراً
 أو خنزيراً ثم أسلموا قبل أن يقبض الدرهم قال لا بأس . موقفة . راجع ح ١٠ الواقعي ص ٣٩
 وج ٩ التهذيب الأطنمة المحرمة ص ٣١١ .

فهاء العامة (۱) لأنه يحس العین فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزیر كإذهب إليه المالک (۲) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المأنة عنه .
على أنه ورد في جملة من الأحادیث (۳) جواز الانشقاع بشعر الخنزیر في غیر ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مایع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مایع والفقاع إجماعا نصا وفتوى . أقول)
قد قامت للضرورة من المسمى (۱) وأطبقت الروایات من الفريقین على حرمة بيع الخمر وكل

(۱) ح ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۲ .

(۲) في ح ۱ فقه المذاهب ص ۱۱ المالکية قالوا كل حي طاهر العین ولو کلبا أو خنزیرا
ومعه نقل في ح ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن المالکية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزیر
(۳) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحائل
بشعر الخنزیر قال اذا فرغ فليصل يده . موثقة .

يب . برد الاسکاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزیر يعمل به فقال خذ منه
فأغسله (فأغله) بالماء حتى يذهب ثلث اذنه وسبق ثلثاه ثم اجعله في حارة حديدية ليلة ماردة
فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دسم فأغسل به واغسل يدك اذا مسسته عند كل
صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كحماة الجرعة ح الفخار .

برد الاسکاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزار ولا يستقيم علمي إلا بشعر
الخنزیر انخرزه قال خذ منه وبره فأجعلها في حارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به
ضعيفة لبرد . راجع ح ۲ لتهديب المكاسب ص ۱۱۴ ، وح ۲ ثل باب ۸۷ العمل بشعر
الخنزیر عما يكتسب به .

(۱) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة فهي ح ۲ فقه المذاهب ص ۶ و ص ۷
الخمر ما حرم العقل أي خالطه فأسكره ونجسه ، فكل ما غيب العقل من الخمر وسيد و غیرهما
من أقسام المسکرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من لعب أو اتمر أو العسل أو الحنطة
أو الشعير ، بل ولو من اللز والطعام أو غير ذلك .

وفي ح ۱ ص ۱۵ ومن الأعيان النجسة المسکر المأج ، سواء كان مأخوذاً من عصير
العنب أو كانت بقیع ربيب أو بقیع تمر أو غير ذلك . لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجسا
والرجس في العرب للجنس ، أما كون كل مسكر مایع خمرأ فلما رواه مسلم عن قوله «ع» —

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبذ والنقاع وغيرهما ، أما الخمر فشرها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لآيائه من ادصار الدينية والخلقية - كل مسكر محر وكل مسكر حرام ، وفي ح ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل شخص لا يصح بيعه . من فكل مسكر مائع وإن أحد من اللبن لا يصح بيعه عند إجماع كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ ناح العروس ص ١٨٧ واجر ما أسكر من عصير العنب حائض وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ح ١ لتذكرة ص ٣ من البيع المقاع عندنا يحس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كماوة . وقد علمت أن طاهر كلماتهم على خلاف ما نسبته العلامة «ره» إليهم .

(روايات الخاصة) كما عهد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عب أو عصيراً فأطلقه العلام وعصير حرأثم ماء قال لا يصدق ثمنه ثم قال ان رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله (ص) راويين من عمر فأمرهما رسول الله (ص) فأهريقنا وقال ان الذي حرم شربها حرم تمسكها . حسنة لاراهيم بن هاشم .

كما . زيد بن علي عن أمائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المداوي قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت من الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ح ١ كتاب ١٧ بيع عصير من المباشرة ص ٣٩٤ ، وح ٢ كتاب شارب الخمر ص ١٩ ، وح ٢ التهذيب باب «عمر» ص ١٥٥ وح ١٠ اوائى باب بيع الخمر ص ٣٨ ، وح ٢ من باب ٣٢ تحريم أحر الفاحرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وح ٢ مستدرک ص ٤٥٢ ، وح ١٦ البحار باب ٨٩ حرمة شرب الخمر وح ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البحاري باب تحريم «تجارة» في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ح ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وتمسكها ، وفي رواية اخرى السحت من الخمر ، وفي ح ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع عمراً قال قائل الله فلانا باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن امر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . إلى غير ذلك من رواياتهم المتطافرة .

والمدنية واللاحقية ، ويدل على حرمة جميع شؤنها الخمر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لمن الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقها وآكل ثمرها وشاربها وعاملها والمحمولة إليه » .

وأما البيد المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه محرراً واقفاً ، لقوله ع (١) « فما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « فما كان عاقبته طاعة الخمر فهو خمر » في البيدي أن التبيذ يفعل مانععله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فهو كونه ذلك مثلها في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شئ شئ تلك الخمرة المقتنة » أي البيد المسكر ، على أنه حمل الامام ع من أقسام السحت ثم البيد المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفاً لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية ، فإنه عندما صدقت الخمر عليه حقيقة فبرزت عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه محرراً مجهولاً استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها ما يدل على (١) علي بن يقطين عن أبي إبراهيم قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرماً لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماصي ع قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرماً لعاقبتها فما كان عاقبته عادة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ح ٢ كما باب حرمة الخمر لعقلها ص ١٩٤ و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ح ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لعقلها ص ٨٤ و ح ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الأشربة المحرمة .

(٢) الكليني السبابة قال سألت أبا عبد الله ع عن البيد فقال حلال قلت إياها بمسئد ويطرح فيه السكر وما سوى ذلك فقال ع شئ شئ - كلمة تقيح - تلك الخمرة المقتنة الحديث ضعيفة لسهل بن محمد البصري وسهل بن زياد ، راجع ح ٢ كما باب البيد ص ١٩٥ ، و ح ١١ اواق باب ١٦٠ البيد ص ٨٦ ، و ح ١ ثل باب ٢ البيد من الماء المضاف ، و ح ١ التهذيب باب المياه ص ٦٧ .

(٣) كما . الجعفي قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لي أو احكم لقلت بإيمه ولجلدت شاربه . ضعيفة لسهل بن محمد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلاسي قال كتبت إلى أبي الحسن الماصي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقرب فإنه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلاسي . كما . الوشائير كتبت إليه —

مبفوضية يعمه كقولهم ع : لو أن الدار داري لقتلت بابه .

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالمباحات المسكرة كما يظهر من المصنف أم تعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربما يقال بآكفي لوجوه :

الاول ان الاستناد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر ما يحامر العقل ويحالمطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه انه لا تسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العم بهدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضاً فإنه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عمومها المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخرج عن محل الخلاف .

الثاني أن لظاهر من التذييل في قوله «ص» (٣) «كل مسكر خمر» ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الطاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن لفقاع قال فكيف حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار داري لقتلت بابه وجلدت شاربه بحدته حد شارب الخمر وهي بحرة استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كما باب الفقاع ص ١٩٧ ، وج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، وح ١١ الوافي باب ١٦٢ لفقاع ص ٨٨ ، وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) في ح ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واحتلف في وجه تسمية الخمر فقليل لأنها تحمر العقل ونسره ، أو لأنها تحامر العقل أي تحالمطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر حامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر سميت لكونها حاضرة لمقر العقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للفتخذ من العنب والتمر .

(٢) في ح ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة أو عام أي ما أسكر من عصير كل شيء والعموم أصح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الليثي وعطاء بن يسار ، راجع ج ٢ كما باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، وح ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من للشارب ص ٨٢ ، وح ٣ ثل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير متحصرة بعمل المشهور وإن قلنا بالانحياز في موارد عمل المشهور فإن مقتضى العمل بمصوم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بأجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مائع فهو ليس لأجل الأخذ بمصوم التنزيل بل الروايات الخاصة كما عرفت .

الثالث رواية عمار بن مروان (١) أنها تدل على أن ثم المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوصفي .

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على البيذ ، وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينهما كما في غير سحرة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لا معانة بسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على البيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف ، فتزجيحها على نسخته التهذيب من الواضح ممكن ولو مع دوران الأمر بين الريادة والقيصة ، ويؤيد ذلك ما في رواية الخصال على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للبيذ .

تبصرة

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند معرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمباح المتحد من الخشب أو غيره المسمى بالبط (أكل ، لأجل المصالح النوعية والأعراض العقلية ، فلا يحرم بعمه لا بصرف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعها وتكليفها كإصراف أدلة عدم حوار الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان .

(قوله : وفي حص الأحبار يكون لي على الرجل درهم . أقول) قد ورد في جملة من

(١) كما قال سالت أما حنظل «ع» عن القول قال كل شيء عل من الامام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثم البيذ المسكر ضعيفة لسبل من ريادة .

يب . عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثم التبيذ والمسكر حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ح ١ كآب ٤٢ لسحت من ٣٦٣ ، وح ٢ التهذيب المكاسب من ١١٠ ، وح ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت من ٣٢ وح ٢ ثل باب ٣٢ تحريم آخر لتاجرة مما يكسب به

(٢) في ح ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور وفي ح ٢٣ البحار من ١٤ .

الروايات جوار تحليل الخمر بمعالجتها بالمخ ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جوار أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وامسأدها بعد الأخذ ، وبذلك الحمل تفسير علي بن حديد الامسأده فيها بالتحليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر محاماً . أقول) حل الرواية بسحو المائنة الغلو إما على أخذ الخمر محاماً ثم تحليلها ، أو أخذها وتحليلها لصاحبها ثم أخذ الخمر وفاء عن الدرام ، لا يستقيم ، أما الوجه الاول فلأن أخذها محاماً ثم تحليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فإن الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخمر وفاء عن الدرام وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أحد الحل كذلك إلى إذن جديده من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جوار اشتراء الخمر بقصد التحليل ففرغ اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقاً وصحاً وتكليفاً ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجبية عن قضية بيع والشراء وإنما هي راجعة إلى حوار أخذ الخمر من المديون مسماً كان أو كافراً وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التحليل والامسأده ، نعم لو التزم بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة لنقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشراؤها بقصد التحليل ولكث عرفت ما فيه من الوهن .

تذييل

قد تقدم في بيع الخمر ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع النبي بحره وخنازيره (١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدرام فيعطى بها خمرأ فقال خذها ثم أمسأدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلاً موثقة . راجع ح ٢ التهذيب الأثرية ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يحمل خلاً ص ٩١ ، وح ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الحل من الأثرية المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلاً وربما يوجد في بعض النسخ « نسحة التهذيب » لفظة عليه سلام وكأنه من غلط النسخ وذهب وهمه إلى أمير المؤمنين «ع» ثم لا يخفى أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناتية من سهو القلم .

من ذي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أحص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذي أن يبيع خمره من ذي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ما عرضت له النجاسة ان قبل لتطهير صح بيعه ويحب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كنجس العين .

وقال في البسوط (٣) ما حصله ان كان المتنجس حامداً وكانت النجاسة لعارضة رقيقة وغير مانعة عن الطر ليه حذر بهه وإلا فلا يجوز ، وان كان ما بها فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الخواشي ان هذا الحكم بما لا خلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه محمداً عليه .

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس اذا توقف الاسماع به بالمنازع المحللة على الطهارة نظير المايات المتنجسة المعدة للشرب واد كولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان بيعه لا يجوز للاختار العامة المتقدمة ، لطهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمره ومن هذا القليل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كانت قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لا يجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان «ظاهر من وجوه النجس» الصوائت النجسة فان وجه شيء إما هو غنواؤه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً وغنواها لها .

(١) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فالمشتري حق الخيار . وعن الحابلة لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان بيعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ح ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح .

وفيه مضافاً إلى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء أنه إن كان المراد بالحُرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة أنها مختصة بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس حارماً عنها بالتحصيص ، وإن كان المراد بها ما يعم الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ فيما يقبل التطهير وما لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء كانت ذاتية أم عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، ومع الأغصاء غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه إن كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء أو منافعها لطاهرة فلا تشمل المتنجس ، ضرورة جوار الانتفاع به في غير ما يتوقف على الطهارة كاطعامه الصبي أو قتلها بحواره أو البهائم أو يتمتع به في غير ذلك من الانتفاعات المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فاتها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت مراراً من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيراً من الأشياء يحرم أكلها وشرها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الإجماع التصدي على ذلك فغير آتية فإن مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

(قوله : قيل بعدم حوار بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فالشهور بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المتوسط (٢) ادعى الإجماع عليها وعلى حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقة وقوله (ص) : إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه وهي محرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا أنه لا يجوز بيعها لنجاستها ، فالتحصّل من كلامهم أنه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود نفع فيها ، بنجاستها وقيام الإجماع على حرمة التكبس بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فأیضا كذلك لو سلمنا نجاسة جميع أرواد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها فغيره مضافاً إلى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية

(١) في ج ٢ من المذهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالقيل والسبع ونحوهما ، وكذلك عن الحنفية ، وفي ج ١ من الخلاف للشيخ ص ٧٢٥ عن الشافعية كلما يفتتح به يجوز بيعه مثل القرد والقيل وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم ما يباح بيعه وما لا يباح .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السعية ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها مفعلة محالة أما الاجماع فمنع كونه تعديدا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الاجماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استنباطه الى المدارك المعلومة ، وبؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام الفيل .

(نعم) ورد الهمي (٢) عن بيع الفرد وكونه ممتد سحتاً ، قال ثبت عدم انفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص الفرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) حواز بيع نفود وفي آخر (٥) جوار بيع الهر وفي ثالث (٦) حوار بيع جلود الهر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جوار بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقا .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا اراهيم «ع» عن عظم لفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يحسن منه الامشاط فقال لا بأس قد كان لأبي مه مشط أو أمشاط . محولة لعبد الحميد راجع ج ١ كتاب ١٠٣ من المبعثه ص ٣٩٣ ، وح ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وح ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وح ٢ ثل باب ٦٦ حوار بيع عظام الفيل مما يكتسب به . (٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) سئل عن الفرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل وعبد بن الحسن بن شيمون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السجدة عن الفرد . موثقة . (٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن النفود وسباع الطير هل يلتصق القنطرة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المروية من كافي و الوافي و ثل . (٥) في موثقة عبد الرحمن لابن أسد ثمن الهر . وسند كرها في بيع كلاب الصيد . (٦) أبو مخنف السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رحلان) فقال أحدهما اني رجل سراج أبيع جلود الفرفر فقال مدبوعة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخنف راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من باب وكافي . (٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سأله عن جلود السباع وبيعها وركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ حوار بيع حلد غير ما كوله اللحم مما يكتسب به .

وهذا يحمل ما يدل (١) على حرمة بيع جلود لساع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لا يجوز بيع استور ومن هنا وقع اختلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله . يجوز بيع المملوك كافر متديناً ، كل أم مرتداً مياً قول) إن لما ليك من الكفار على أقسام ثلاث ، هل كفرهم إما أصلي أو عرصي ، وعلى الثاني فاما أن يعرضهم بكفر بارتدادهم عن الملة وبما أن يعرضهم بحد بارتدادهم عن عصرة ، أما بكفر الأصلي والمردد الملى فيجوز بيعها بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف طاهر بل ادعى عليه لاجماع وليس بعيد) ولا يتوحد الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية الحديث فإن بكافر وإن كانت من الأعيان المحسة ويشمله قوله «ع» في رواية تحف العقول (و شيء من وجوده الجس) لأن جميع ما معه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما عتبرت فيه ، نظيرة ، ولو رواية لضعف سندها لا يصلح للمعية ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة الله لعوى انتقاد الاجماع على الجواز لا يبق محال هذا التحليل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك لأخبار العامة ، وإن فتكون معارضة على مملوك الكافر الأصلي والمرتد اليه مشمولة للعمومات وهذا مصداق ما يظهر من جملة من الروايات (٣) حوار بيع المملوك الكافر (١) في ح ٢ المستدرك ص ٤٢٦ عن الجعفرات من السحت ثم جلود الساع . مؤنفة .

وفي ص ٤٣٦ عن دأثم الاسلام عن عبي «ع» قال من السحت ثم جلود الساع . رسالة (٢) راجع ح ٦ ص ١٠ ص ١٠ وفي ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحديث وهل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

(٣) اراهم رعد اعيد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشتريهن وبعض مؤنفة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوك أهل الذمة ادا أمروا هم بذلك نقل داؤد فرو ، لهم بذلك فاشتر واسكج . رسالة .

رفاعة الجحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقلية فيسرقون أولادهم من الجوارى ولعلمان فيعمدون الى العلمان فيحصبوهم ثم يبعثون بهم الى بغداد الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعم اهلهم قد سرقوا وإما أعاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجهم من الشرك الى الاسلام . صعيقة لسهل بن زياد . الصقلية بالسبي ولصناد جيل من الناس حر الألوان كانوا بين ملقر وقسطنطينية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري ففي التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة في صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده أن الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالمقد متضادان ، والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهان ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث ينفي جواز بيع المرتد على قبول توبته بل ينفي جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مصافاً إلى منع ما يعيسة النجاسة عن البيع ، أنه لو كان جواز بيعه مبني على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء نقل توبتهم أم لم نقل ، وذلك لما عرفت في بيع المنجس أن فعالية الحكم إنما هي معالية موضوعه ، فإذا قلنا بمناعة النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فأنه بعد صيرورة الموضوع فعلياً من جميع الجهات فتلك القابلية لا تؤثر في انعكاس الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبة لا يستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لا يتوب ويخرج الامكان الاستقبالي من القابلية إلى الفعلية إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد إذا ارتد عن الفطرة . وأما الوجه الثاني فرمى يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذ لا يكون في معرض النجس ، وكذلك المرتد المملوك إذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعلام الأصحاب في رهن الفطري يدعوى أن الفرض من الرهانة هي الوثاقه فهي منتعية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عنه حدود المالية ، فإن الانتفاع به بالعق بامكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لصنعه ، كيف فأنه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب

— قال سالت الرضا (ع) عن قوم من العدو إلى أن قال وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويشيرون المسلمون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال إذا أقرروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم . مجبوبة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ كتاب ٩٣ من المعبشة ص ٣٨٨ ، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، و ج ٢ تل باب ١ جوار الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الصبان ، ومع القمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إما يصلح لمصلحة إدا حصل
الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لا مطلقا ، إذن فيكون
الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة فلا خلاف طاهر أقول) حيث
لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على حوازه فيه ،
فصل المصنف الجواز المقيد بالإجماع مورداً لعدم الخلاف فان سترى وقوع الخلاف في
بيع كلب الماشية والحائط والزرع .

ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الطاهر أنه لا خلاف بين الامامية
في جواز بيع كلب الصيد الذي انصف بملكته الاصطياد ، وبعض عليه بصيود باهل الشايع
ففي الخلاف (١) دليلنا اجماع الفرقة ، بل دعوى الاجماع المحصل عليه فصلا عن الاجماع
المنقول غير جراحية ، إلا ما نسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع لكلب على إطلاقه
استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر حوار لتكسب به على السلوقي
والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع كلب الهراش أن المطلقات وإن كانت متظاهرة
ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوقياً كان أم غير
سلوقي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة أنه لا يجوز بيع الكلب ولو كانت
كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد النص (٣) من طريقهم عن أبي (ص) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص
روايات الجواز بالسلوقي بدعوى أنه هو المتساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة
وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتقادر ولا يتساق غيره من تلك الروايات ، فينبغي عبر
السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضافاً الى كون الروايات حالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وإن كان
أقل بالنسبة اليه ، وإن المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وإن كان من غير جنسه كما صرح
به غير واحد من الأعظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الظنية المعتد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول التكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر عن عن كلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف) وعليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لا يصح في مثل قوله عن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجح التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه أن الكلب وإن كان طيعة واحدة تعم جميع أفراد الكلاب ونصدق عليها صدق الكلي على جزئياته والطيعة على أولاده ، إلا أن لحاظ تلك الطيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه أخرى ، يستلزم انضمامها إلى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التصاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها أخرى ، إذن فلا يصحى إلى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المقاسين فهو محال .

وبه إن كلامه هذا إما يصح في أمثل قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (عن الكلب الذي لا يصيد سحت) فإن ظاهر التوصيف أن وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للموضوع إلا أنه لا يتم في قوله «ع» في مرسله لفقهاء (عن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت) فإن من أقرب جدّاً أن لا يصدق كلب الصيد ولو نسب بوجه على غير السلوقي ، ولكن المرسل ضعيف السند ، ثم إن السلوقي قرية في ناحية اليمن سبت إليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية إن قد عرفت أن مورد الروايات ومعقد الاجماع إن هو الكلب المنتصف بملكية الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث أن تلك الملكية التي هي مدعى صحة بيع الكلاب وملاكها لم نصر فعالية في اجر والفعل لتعظيم من السلوقي والكبير العمر اعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما شال في وجه الصحة فيها . بأن الأحبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث طوائف أما الطائفة الأولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الإطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب الهراش وسمعت أن أكثرها صيغة السد .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدور على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكية (١) كما ويب أبو عبد الله لعامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن كلب الذي لا يصيد فقال سحت فما الصيود فلا بأس . مجبولة لعاصم بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال عن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بضمن الهر . مؤثرة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على حوار بيع كلب الصيد كمرسلة الصيود وغيرها ، والمحمّل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة . لاول ان يكون المراد بـكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل و كلب صيد شخصه وواحداً ملكة الاصطياد نفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وضعه ، وحينئذ فترجح هذه الدائفة الى الطائفة الثانية ويمرّ في الاشكال لمقدم نصا من دعوى انصرافها الى السلوق مع جوارها ، وعليه فنقيدها وبالطائفة الثانية لدائفة الاولى ، فتصير نتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني ان يراد به نوع كلب الصيد وان لم تتصف بعض أفراد ملكة الاصطياد ، وعليه فتحتص هذه الدائفة الأخيرة بالسلوق فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، وقد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كالعير المعتم من السلوق ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما يقتضاه في الاصول من حوار تخصيص العام بالخاصين بينها عموم من وجه ، كما اذا ورد أصحكم العلماء ثم ورد لا نكرم الفاسق منهم ولا نكرم السحويين منهم ، فانه حار تخصيص أكرم

يب . ليث قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الكلب الصيود باع فقال نعم وبئس كل ثمنه .
 موثقه . يب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ح ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٤٣٦٣
 وح ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ ويسع اخر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٤٣٠٢
 وح ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع اخر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع سحت ص ٤١ ٤٢ ج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بجمته والآخر لا يحمل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصيود قال قال «ع» وثمن كلب الذي ليس بـكلب الصيد سحت . مرسلة . راجع ج ٢ يب ص ١٠٧ ، وح ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وح ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال لا بأس بـثمن كلب الصيد وفي فقه الرضا وثمن الكلب سحت إلا كلب العيد . راجع ح ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

العلماء بكلا الخاصين وان كانت النسبة بينهما هو العموم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيد من غير السلوق وبيع غير الصيد من السلوق .

الثالث أن يراد به ما يكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملازمة في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصاة من الكلاب بوجه من المناسبة وعلاقة الملازمة ، كيف ظاهرا ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصح اطلاق كلب الصيد على الصيد مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوق كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاحمر لما عرفت من كفاية أدنى الملازمة في صحة الاضافة ، ثم الثاني لعكثرة إصابة الموصوف الى وصف نوعه وهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فعبر سديد حرما فان من المستبعد جداً اعتبار الانصاب الفعلي في صحة اصابة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوق على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويساعده ، وإلا فينبغي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله (وع) في الطائفة الثانية (نمى الكلب الذي لا يصيد سحت) (وأما الصيد فلا بأس) هو ان غير الصيد من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقيا ، فيشارك العام بمنقضى اشتتاله القيد المدمي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم قسلا من الطائفة الثالثة (ولا بأس بشمس كلب الصيد والآخر لا يحمل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جارياً به صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه وإن كانت صيوداً ، فيتعارضان في الصغير والكبير غير المعطين من السلوق على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيد من غير السلوق أيضا على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيد من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالعبيد من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغصاء عن سد الصدقة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لصنف سدها ، وعدم إجبارها بعمل مشهور ، وحديثه فيحصر المحصل لتلك العمومات في طائفة ثالثة ، وترجع العائلة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (ثبت كلب المشية) أقول هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الطاهر أنه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب ثلثه أي كلب المشية ، و كلب الحائط ، و كلب الزرع ، ويسمى كل واحد منهم بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه لعمومات المتقدمة ، كما أن المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجوار .

وقد استدلل عليه بوجوه الوحة الأولى ، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاه المصنف (ره) فإن (يجوز بيع هذه الكلاب عبداً) ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) . أن (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إحارته بلا خلاف) . واعكز عن حواشي الشهيد . (أن أحداً لم يفرق بين كلاب الأربعة) . وظهر هذه عبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه أن ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها ، على أن دعواه في مثل هذه المسئلة محتجف فيها من الصعب المستصعب خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعدياً كاشعاً عن رأي الحجة لا احتمال أن المحققين قد استدلوا إلى المدارك المطلوبة المذكورة في المقام .

ولا ينقصي المحجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة في حرمة بيع وحواره ، مع كثرة لاختلاف في المسئلة !! .

إلا أن يكون بطرئه لشريف في ذلك إلى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب المهراس : أن طائفة منهم كالحائلة وشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا إلى أن بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد وطائفة أخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا إلى صحة بيعها مصفاً حتى كلب الحراسة أو يكون بطرئه إلى جوار الانتفاع بها مطلقاً وعدم جوازه كذلك ، فإن الفقهاء رصروا الله عليهم لم يعرفوا في ذلك بين الكلاب الأربعة .

أوجه الثاني أن ثبوت الذمة على قائلها في الشريعة المقدسة يدل على جوار المعاوضة عليها وإلى هذا أشار العلامة في المختلف (٢) وفان (ولأن لها ديات متصورة ، تتجاوز المعاوضة

عليها) . وقدرت هذه الدية في كلب للماشية بكبش ، أو حشرين درهما ، وفي كلب الحائط حشرين درهما ، وفي كلب الزرع بقير من طعام .

وهيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فصلا عن جوار المعارضة عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً ، وبلا لكان الثالث بقص القيمة ، أو تحييد المالك بينه وبين الدية كما في العبد والأمة .

الوجه الثالث . انه لاشبهة في جوار إحارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينها ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : (ولأنه يجوز إحارتها فيجوز بيعها)

وهيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الإحارة وصحة البيع ، فإن إحارة الحر وأم الولد حائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة بيع وصحة الإحارة ، فإن بيع الثعير والحطة وعصير الفواكه وسائر الكولاب والمشروبات حائر اتفاقاً ، ولا تصح إحارتها فإن من شرائط الإحارة ان العين المسأخرة بما يمكن الانتفاع بها مع فدها عيها ، والأمور المذكورة ليست كذلك .

وبعارة أخرى ان جوار بيع للكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور بوقعية فلا يحصى عن ابيع أدتها ، فإن كان فيها ما يدل على حوار بيعها احده ، ولا فالمعومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع . مدكره العلامة ايضاً في المختلف (٢) من ١٠ (اذا حار بيع كلب لصيد جاز بيع باقي الكلاب الارسة ، ولأول ثابث إجماعاً فكذلك الثاني ، بين الشرطية ان مقتضى للجوار هالك كون المبيع بما يتنع به ، وثبوت الحاجة الى المعارضة ، وهذا لمصيد ثابثان في صورة الفراع ، ثبت احكم عملاً بمقتضى لسالم عن المعارض به الاصل اتفاقاً) . وراد عليه بعض أصحابه . ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المباح اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فإذا حار بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة أولى بالجوار .

وهيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدسة ، بالأدلة انقاضة ، وعليه فلا وجه لرجع اليد عن المعومات إلى الكلب المصيد

الوجه الخامس : ان الحكم بجوار بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا المعومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول (وكل شيء يكون لم

فيه اصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بعه وشرائه وإمسكه واستعماله وبيعته وعاريته (وحدنا ان السنة بينها هي العموم من وجه ، فان العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيود فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلبا كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الناضية و كلب الخائض و كلب الزرع ايضا ، لجواز الانتفاع بها في الحرمة ، وبعد سقوطها المعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي الى أصالة الإباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي الى عموميات صحة البيع والتجارة عن تراض .

وبه أولا . ١١ ولو انحصر عما تقدم في رواية تحف العقول . ١٢ لها لا نقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف في ما سعه عن إحصار بعضها بعمل المشهور وثبوتها . ١٣ لا ما من من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بنا في علم الأصول : ان من جملة المرححات عدم معارضة الدليل بالعموم من وجه . ١٤ لم من عمل أحدها إلهاء الآخر من أصله ، وسقاط ما ذكره من الصواب عن الموضوعية ، وحينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يرم منه المحدور المذكور ، وفي المقام يوجب رواية تحف العقول للرم من ذلك إنشاء العمومات على كثرت ، ولسقط عوارض الكلب المذكور فيه عن الموضوعية بخروج كلب الصيود من الروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة من الرواية المذكورة . ١٥ في تحف الكلب إحصاء في المصنف في المصنف من بعه عدم وجود المصنف فيه ، فلا يحتاج الى بحث العمومات المتطرفة ، ويترك المحدور المذكور ، وأما ادعاءنا «عمومات ، ورفض البعد عن الرواية فان المحدور لا يتوجه أصلا . ١٦ لأن ما فيه جهة صلاح من لاشيء لا يقتص في كلاب الثلاثة

ونظير ذلك المعارضة من ماورد (١) من الأمر بعمل الثوب من أبواب مالا يؤكل لحمه وما ورد (٢) من أبي سنان عن أبي الطير وحرثه . ١٧ فانا لو قلنا المنع الأول ، وحسبنا (١) عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله «ع» : اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ٨ بحاشية فتول من أبواب النجاسات وح ١ التهذيب باب تطهير الثياب من ٧٥ ، وح ١ كذا باب ٣٧ أبواب الدواب من ١٨ ، وح ٤ الوافي باب التطهير من فصائل الحيوانات من ٣٠ .

(٢) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال . كل شيء يطير فلا يأمن سوله وحرثه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم درق الدجاج من نجاسات ، والأبواب المذكورة من كافي والوافي .

بسيبه نجاسة حره الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخبر الثاني لغواً محصاً ، إذ لا يبقى تحته إلا ما يؤكل لحمه من الطيور ، ويكفي في جهارة درقها ما يدل (١) على طهارة بول ما كول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فإذا عمل سحر أثافي لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا لتقبل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على افعال الماء القليل بملاقاته النجاسة لما يدل (٣) على عدم افعال الجاري بذلك ، فإن العمل بالطائفة الاولى ، والحكم بافعال الجاري بملاقاته النجاسة إذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم افعاله بملاقاته النجاسة ما يدل (٤) على عدم افعال الكر بذلك على الإطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري .

الوجه السادس : ما في المتن من حكاية رواية دنت عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جوار البيع في كلب المشية والحائط المحجر بمصور سده ودلالته - لتكون المقول مضمون الرواية ، لامعناها ، ولا ترجمتها - باشتراك بين المتأخرين) .

وفيه أن اشهره بين المتقدمين لا تحجب ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم إليها في قيام الجوار ، فلعلمهم استندوا في ذلك إلى الوجوه المذكورة ، كما يظهر دنت من يلاحظ كتاباتهم على أنه لم يثبت لنا كون محكي عن الشيخ رواية فصلاً عن أخباره ، ولا اشتراك ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة يقلبها بألفاظها الصادرة عن الموعول عنه ، وأخرى ترجمتها لغة أخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة معناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصاً في الأحاديث الطوال التي يعسر حفظ ألفاظها عادة ، وراحة مضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء .

- (١) حريز وررارة هما قالا . لا تنسل نوت من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لاراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ كتاب ٣٧ أبواب الدواب ص ١٨ . وح ٤ النوايا باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وح ١ مثل باب ٩ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات
- (٢) راجع ج ١ مثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن سكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ مثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب وينسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء . محاولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ كتاب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وح ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الأحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في شمول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الأخير فلا تشمل له تلك الأدلة قطعا ، لاحتصارها في الإخبار بحسية ، ورأي الفقيه من الأمور الحسية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الأصول .

وإذا عرفت ذلك انصح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولا لأدلة اعتبار الخبر لأن طاهره أنه (ره) فهم ما احتجاده حوار سبع من الروايات . وأشار إليه لفظ الإشارة بدهاءة أن الامام وعه لم يبيح الحكم على النحو المذكور في العارة ، ولفظ الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسوقا أو ملحوظا بكلام آخر يدل عليه ، وعليه لم يثبت كون المحكي رواية حتى يصح صحتها بعمل المشهور ، ويكون حجة ما في مقام فتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصبا وأصلة اليه ، وقلنا بحار ضعف الخبر شيء لكان لهذه الدعوى محال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره)

ولكنها ليست كذلك ، فإنه قال في تحفة المصنوع (١) : (وروي أن كلب الماشية والحائض كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسلّة ، وقالة بلا خبر

ومع ذلك لا يجوز الاستدلال بها أبدا ، لما عرفت في البحث عن رواية تحف لعقول من منع اعتبار ضعف الرواية شيء صغرى وكبرى . على أن من البعد حداً من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم ينعقد عليها غير لشيخ من علم الحديث ، أو وصلوا إليها ولكنهم لم يوردوها في أصولهم المعتبرة للرواية ، حتى هو (ره) في تهذيبه .

والمنطوق أن شيخ (ره) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتبه الخاصة إلا أن أحاديثهم عن أبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب حالية أبصا عن استثناء كلب الماشية وكلب الحائض .

لا يفتقر إلى عدم اشتهار المرسله بين القدماء لا يجمع أخبار صحتها بعمل المشهور من المتأخرين ، فإن ظهورها إما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عدراً لعدم عمل القدماء بها ، وإما بضر ذلك فيما إذا كانت الرواية بم رأي منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لإعراضهم عنها .

فإنه يقال إن ضعف الرواية إما بسبب الشهرة إذا عمل بها المشهور مع تقديم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك إلى نقل شخص واحد ، وأما إذا انتهى سند الباقلين إلى شخص واحد فسببها إلى الثقة وعيهم بيان ، فمثل هذه الشهرة لا توجب الاعتبار .

(١) راجع فصل حكم ما يباح بيعه وما لا يباح . وج ٢ مثل باب ٢٠ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم احتصاص القلة خريفة رائدة يمتد رواها على غيرهم وإذن فعدة للمرسلة إلى العاملين والناقلين كسديتها إليها ، لأن مقدمه أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط ؛ فلا يكون عملهم هذا جازاً لو عنها .

ويضاف إلى ذلك ما قد عرجه مراراً من فساد البناء والنسي ، وأن الشهرة لا تنجز ضعف الرواية صفري وكثيري .

مدخل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب ماشية وأنت الحائط وكلب الزرع وأما المعاملات الأخرى غير البيع فلا تأس في إباحتها سبب . كإحارثتها ، وهنأ ، والصحح عليها بناء على عدم حرمان أحكام بيع عليه إذا كانت تبيحته بالدله بين الماشي ، فإن المذكور في تلك الأحبار في حرمة فمن غير لصيود من الكلاب ، ولا يطبق التمثيل على ما يؤخذ بدلالة بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لا يمحى أن اقتناء كلب الكلاب ولو في غير أوزن الاصطيد وحراسه محلاً لا إشكال فيه لأنها من الأموال ولو باعتار الانتفاع في وقت الاصطيد والحراسة . وحرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بخوار اقتنائها ، بدلالة ما روي في حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بـ كلب لصيود ، خصوصاً لأن الدد ، وأصحب الماشية والمساطين والزروع وخوها ، وإن سفسشكل أحد في حوار ذلك ، يعلم ، بل ورد في أخبار الفريقين (١) حوار اقتناء الكلاب الأربعة ، لأن ما حققه الكلب لم يرش .

(١) في ح ٢ المستدرک ما ٣٥ كرهة أحد الكلب من أبواب الدواب عن عوالي الثاني عن النبي (ص) أنه قال من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو ررع فقد انفص من أجره كل يوم قيراط . مرسلة .

أو الفتوح في تفسير قوله تعالى (وما نعمن من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) في اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب ماشية وكلب الحائط والزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع ، أخر مرسلة .

وفي ح ٦ من السبهي ص ٩ عند الله بن عمر يقول سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية غصص من أجره كل يوم قيراط . وفي رواية أخرى قبل لابن عمر : إن أماررة يقول أو كلب ررع ، فقال : إن لا يبي حريرة درعا . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية إلى مكاتبة أبي حريرة في —

وقد يقال : حواري بيع كلب الماشية بقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فإن جواز بيع من احمى الكلب فيه .
 وفيه من غايه ما يستعان من الرواية هو حواري اقتضائه للاحترار في حراسة الماشية وانصافه بالدية بهذا الاعتدال ، وما جواز بيعه فلا يستعان بها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالاً ، وبين جواز بيعه ، ويدل ظاهر الرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب ماشية . ومن هذا نصح أنه لاوجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالحر لانتفاء عدم دليته فيها ، لاوجه لذلك لأن الشارع قد نهي ما به احر ، تحلف الكلاب الثلاثة ، فإن ماليتها محبوبة في نظر الشارع وبين حرم بيعها .

جواز بيع العصير العني إذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله (لا قوى حواري الموصلة على العصير عني إذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) أقول :
 عليان عبارة عن القلب ، كما في رواية حماد (٢) ، قال (قلب أي شيء العليان ؟ قال :
 القلب) والمراد به حصول التشنج فيه بحيث يصير علاه سهله ، ثم إن العصير إذا غلى
 بغيره حكم بفساده بمجرد حصول التشنج فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أركان هذا
 القول لطلل لبعده شيخ شرمه (ره) في رسالته العصرية ، ونسبه جملة ممن تأخر عنه
 وعلى هذا فلا تحصل الطهارة وجوبه فيه ، لا يصير ورثه حلالاً .

ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلي البسة المقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا
 عبد الله «ع» عن سيد ؟ قال : حلال ، قلت : إنا ننده فنطرح فيه المكرو وما سوى ذلك
 فقال «ع» : شه شه تلك الحجرة المقتنة) : وقد كره حرمة ذلك لقول في سالف الأيام ، ثم
 عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

بـ وضع الأحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاها ، عراضه العسدة وآرائه ، كاسدة

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : حريم في الكلاب
 إلا كلب صيد أو كلب ماشية صحيحه راجع ج ٢ كتاب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج
 ١١ الوافي باب ٢١٢ لكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ثل باب ٤٣ كراهة تحاد الكلاب من
 أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب عصير ؟ قال : تشرب ما لم يغلظ فأنما
 على فلا تشربه ، قلت : أي شيء لعيان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٨ أذل العصير
 لا يحرم شربه من أبواب الاثربة المهرمة .

وان كان عليه بالار فهو على الكلام في المقام ، ومورد نقص والارام من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شره وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين عصير العني والتمري وحكم بجاسة الاول وطهارة الثاني ، وتحقيق ذلك وتفصيله في كتاب الطهارة ، ووجه الكلام هنا في خصوص البيع فقط ، والطاهر حوار .

ولم يرد لبيان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال في ان العصير العني سواء على أم لم يغش من الاموان المهمة في نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أنقله أحد صر قيمته بالكد ، كما لو أغلاه الفاصب ، فإنه يصح بيعه بقصان قيمته اذا كان العيان موحد للنقص ، كمن اخذ للتداوي في غير أو ان الميب ، فإنه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام سيرة القطعية عليه وإن كان عليه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان سدا ريدتها فلا وجه للصيان ، كأن أخذ للديس وعوه فنقصه الفاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن لفاصب وإن أحدث في العصير المفسوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا لافساده ، بل صار وسيلة لاردها القيمة

ومن هنا طهر لك ضعف قول المتي . (لو عصب عصيراً فأغلاه حتى حرم وبس لم يكن في حكم التالف ، بل وحسب عليه رده ، ووجب عليه عرامة لثلثين ، واجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان) فقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

اذا علمت ذلك وقع الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى في حوز بيع العصير العني وعدمه بحسب القواعد ، والناحية الثانية في حوار بيعه وعدم حواره بحسب الروايات . أما الناحية الاولى فتدبر قال بحرمة بيعه اذا غلى من جهة الجاسة ، والحرمه ، وانتفاء المالية ، ولا يرجع شيء من هذه لتفصيلات الى معنى محصل ، أما لجاسة فاهم لم يذكر إلا في رواية تحف العقول ، وامرأها الجاسات الدانية ، فلا تشمل المنتحسات . لان نجاستها عرضية ، ولو سلمنا شمولها للنجسات قائلها عن بيعها ليس إلا من جهة عر بها عن المذعة المحللة ، ولا شبهة في أن العصير لعني المعلى ليس كذلك ، لوجود المنافع المجدية فيه عدها بثلثيه ، على أن ما بيعه الجاسة عن البيع مجموعها كما تقدم

وأما الحرمة فقد نقل : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه . إلا أنه قاسد ، فقد تقدم أنها مسعفة السند ، وأشرنا ايضاً الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء بعنوانه الذاتي الأولي ، فلا تشمل الا شياء المحرمه بواسطة عروض أمر مباحي ، وإلا لزم القول بحرمة بيع الاشياء المباحة اذا عرضتها الجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية فعليه أن العصير العتيق المنفلي من الأموال الخطيرة في تطاير الشارع والعرف ولذا لو أنقذه أحد لصاحبه كما عرفت . على أن الظاهر أن للمالية لا تميز في صحة المعاوضة على الشيء وأما الباحية ثمانية . فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد بن أبي حمزة (١) : «إياه» (إذا تغير عن حاله وعلى فلا حير فيه حتى يذهب ثلثاه) . قالت البيهقي من جملة الخمر اسمي فلا يجوز . وفيه أولاً : أنها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية . وثانياً : أنها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة الشرب فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : «وإن على فلا يحل بيعه» فإن ظاهرها نفي الخلية المطلقة تكليفية كانت أم وصعية ، فتدل على حرمة بيع العصير إذا غلي ولم يذهب ثلثاه وفيه أولاً : أنها صيغة السد . وثانياً : أن ظهورها في إعلان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون عربية عما نحن فيه ، وراجعة إلى القسم الأول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ التريفة أن لطهارة والخلية فيه لا يحصلان إلا بصيرورته حلاً ، على أن الظاهر من الخلية فيها قرينه المصدر والدل على التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أو ما هو

(١) عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : «سئلت عن العصير بطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : لا» . غير عن حماد بن عيسى «ع» قال : «يذهب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» . مرسله . راجع ج ٢ كتاب المعصير ص ١٩٧ . وح ٢ التهذيب باب الاثربة ص ٣١٢ وح ١١ الوافي باب ١٦١ المعصير ص ٨٧ وح ٣ ثل باب ٣ تحريم المعصير من الاثربة المحرمة (٢) قال : «سأل رجل أبا عبد الله «ع» عن المعصير فقال : «لي كرم أنا أعصره كل سنة وأحمله في الدنان وأبيع به قل أن يجني ؟ قال : لا بأس به وإن على فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع نجرنا ممن يعلم أنه يصنعه نجراً» . مجهولة لابي كهمس . راجع ج ٢ التهذيب بيع الحر ص ١٥٥ وح ١٦ كتاب ١٧ بيع المعصير ص ٣٩٥ . وح ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع المعصير ص ٣٩ . وح ٢ ثل باب ٨٨ حوار بيع المعصير ممن يعمل نجراً مما يكتسب به . في ح ٣ رجال الامماني في فصل الكي ص ٣٢ . كهمس بالكاف المفتوحة ، والماء الساكنة ونليم المفتوحة والسبع المهملة من أسماء الاسد قاله الليث . والرجل للقبيع الوجه عن ابن حنبل . والدفع الكوما ، وهي العطيمة التتم عن ابن عباد ، من على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح أن الكهمس المعصير ، وأبو حماد من العرب ، وأبو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونهما رجلاً ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد الله بن أبي بكر . أقول . في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أغرم بها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناطرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فإشرب
الطبخ أو التبخس للمسم حرام ، وأما حرمة بيعه للدس ونحوه فلا يستفاد منها .

ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في دبل الرواية : (هوذا عن نبيع تمرنا من ، علم انه يصعبه
مخرأ) . إتمامه هو لدفع وسوسة السائل من نحويز الامم «ع» بيع العصير قبل الطيان ، وإن
كان المشتري لم يصعبه مخرأ ، وسيأتي في مسحت بيع العنب من يجمعه مخرأ لتعليق الامام «ع»
جواز البيع بهوله . (منه حلالا لجمعه حراما فأعده الله) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات
ومنها ما في رواية أبي بصير (١) من قوله «ع» (اذا بعته قبل ان يكون مخرأ وهو
خلال فلا بأس) . فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته مخرأ ، ومفهومها
يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالطين .

وفيه أولا ، انها ضعيفة السند . وثانيا : ان روايتها أنا بصير مشترك بين اثنين ، وكلاهما
كوفي ، ومن أهل الثقة ، ومن المفقوع به ان يبيع العصير العني لم يدهار في الكوفة في
زماننا هذا مع نقل العنب اليها من الخارج فصلا عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلا
جعداً ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور الى حايته حتى بعد
الطيان ما لم يصير مخرأ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع المخر وجواز بيع العصير التمري
قبل كونه مخرأ ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أفت عن ذلك فلا إشكال انها غير
معتمة بالعصير العني ، غاية الامر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين . إلا أنه لا بد
من التخصيص بالتمري ، لأن ظاهر قوله «ع» . (وهو خلال) هو أن لعصير قبل كونه
مخرأ خلال ولو كان معلياً ، ومن الواضح ان هذا يختص بالتمري دون العني .

قوله (١) والظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثيت ، أقول : قد حكى المصنف
عن المحقق الثاني في حاشية الإرشاد : أنه (لو تجسس العصير ونحوه قبل حوز بيعه على من
يصعبه فيه اشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (ان الأقوى لعدم ، لعدم ولا تعاروا على
الآثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثيت ، إلا
أنه الذي يظهر لنا منه : أنه أراد من العصير مطلق المتصترات كعصير الفواكه وعيره ،
وبدل على أن هذا هو المراد من كلامه وحيان : الوجه الأول عصف كلمة (نحوه) على

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لم يتعاه ليطنخه أو
يجمعه مخرأ قال : اذا بعته قبل ان يكون مخرأ وهو خلال فلا بأس ضمنية للأسم بن محمد
راجح المصادر المروية من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الطاهر أن المراد منها مطلق المائعات المصافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العمي في المقام . والوجه الثاني - بقيده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مراده خصوص العصير العمي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل أيضاً ، فقد عرفت حلته وطهارته وجواز الاتماع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الإغابة على الأثم . فإن العصير العمي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد العلوان ، إلا أنه بظاهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إغابة على الأثم ، وستكشف من ذلك أن عرضه من العصير هو ماد كرهناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله (يحور المعاوضة على الدهن المتنجس) أقول المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لقاعدة الاستصحاب به تحت السببه خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الإجماع على ذلك ، قال (يحور بيع الزيت النجس لمن يستصح به تحت السماء ، وقال أبو حنيفة (٢) ' يحور بيعه مطبق ، وقال مالك والشافعي لا يحور . بيعه بحال ، رليما إجماع العرفه وأحبارهم) وعن إحالة ايضاً لا يحور ، إلا أن الطاهر من أحبار العامة (٣) حوار ذلك ، لا طاقها على حوار الاتماع به . بل في بعضها (٤) ذكر

(١) ح ١ كتاب البيوع ص ٢١٥

(٢) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يحور أن يبيع دهناً متنجساً ليستعمله في الدخ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لا يبيع المتنجس الذي لا يمكن نظيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم إلى الجواز . وعن إحالة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فإنه لا يحل بيعه . وفي هامش ح ٦ من البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن رشد اختلفوا في الزيت النجس ويحور بعد اتفاهم على تحريم أكثله فنه مالك والشافعي ، وجوره أبو حنيفة وإن ذهب آدا بن ، وفي وادر الفقهاء أجمع الضحانة على جواز بيع زيت ويحور تنجس بموت شيء فيه آدا بن ذلك

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٦ من البيهقي ص ١٣ عن ابن عمران قال : سألت القاسم وسألت عن

الزيت تموت فيه لغارة أميعة ؟ قال . نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان المجسة) أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهر للاستعصاح إنما يمكن حلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان المجسة إذا قلنا بحرمة الاستعصاح مع المتجسس إلا ما خرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتجسس وإن حاز الانتفاع به منفعة محله مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، بعد دخول بيع الدهر المتجسس ولا غيره من المنجسات القائمة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد قدم أن الدهر عن بيع الحسن فضلاً عن المتجسس ليس إلا من حيث حرمة الدفعة المقصودة ، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وهو أولاً . أنه قد تقدم مراراً عديدة أن الدهر بما هي بحاسة لا يمنع عن البيع إلا إذا استلزم حرمة الانتفاع بالحسن من جميع الجهات وقد اعترف لمصنف هذا وفي مسألة بيع البيت الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن الحاسة لا تمنع عن الانتفاع بالحسن لو كان له بيع محلل ، بل واستصرف أن مقتضى الأصل إنما هو حوار الانتفاع بالأعيان المجسة فضلاً عن المنجسات ، وإذن فلا مانع عن كون الاستثناء منقطعاً لامتصلا .

وثانياً . أنا لا أنصرف وحياً لا بقاء كون الاستثناء منقطعاً على حرمة الانتفاع بالمتجسس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه أي هو حرمة بيع الحسن ، أو التجسس من حيث هما كذلك ولم يُلحظ بحرمة الانتفاع بها ، نعم يجوز تعليق حوار البيع ، أو حرمة حوار الانتفاع بها أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بها من محل التشريع حرمة بيعها ، ومن قبل الواسطة في الثبوت لذلك ، وقد صرح بما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي حوار بيع الدهر المتجسس لا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم حوار الانتفاع به ، قلنا بماعية الجاسة عن البيع ، وعدم حوار الانتفاع بالمتجسس .

وثالثاً . أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتجسدة من جملة المسائل التمهية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للتجسس والتجسس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل التمهية لا اكتساب الأعيان المجسة عدا ما استثنى يقتضي الخطأ . الاستثناء ، سواء قلنا بحوار الانتفاع بالمتجسس أم لم نقل ، وعليه قد ذكر مسألة المعاوضة على الأعيان المتجسدة في عداد المعاوضة على الأعيان المجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن النجس على طوائف ، الأولى (١) : ما دل على حور ربهه مقيداً بالعلام المشتري الثانية (٢) : ما دل على حوار البيع من غير تقييد بالعلام كرواية الجمعيات الدالة على حوار بيع الدهن النجس لجعله صابوناً . الثالثة (٣) : ما دل على

(١) عن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ما يقول في بيع ذلك ؟ فقال به وبه لمن اشتراه ليستصح به مؤنة للحسن بن محمد بن سماعة .

أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السم أو في الزيت وتموت فيه ؟ فقال : إن كان حامداً فطرحها وما حولها وبؤكل ما بقى وإن كان دائباً فأخرج به وأعلمهم إذا بعته بمهولة للحسن بن رباط . راجع ح ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس بما يكتسب به . وح ٢ التمدد باب الفرص ١٥٣ . وج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع ما يعمل بيهه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاسناد بأساده عن إسماعيل بن عبد الحلق عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج ليهن وأما حاصر عن اربث والسم والعسل تقع فيه الفارة وتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تنعه . لا لمن يبيعه فيحتاج للسراح ، الخبر . صديقه لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ح ٢ ثل

(٢) الجمعيات بأساده عن علي «ع» أنه سئل عن اربث مع فيه شيء له دم يموت ؟ قال اربث خاصة بيهه لمن يعمده صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ح ٢ المستدرک ص ٤٧٧ أهول : قد أشربها مرراً عديدة الى وذهبه كتاب الأشعثات المسمى بالجمعيات ، ولكن تبين أخيراً سيدياً الاسناد اتمام الله امام إقصائه أن انوحوه التي استند اليها الفيلسوف باعتبار الكتاب لا تخبره عن الجهة ، فإن من جملة رواياته موسى بن إسماعيل ، وهو مجهول الحال في كتب الرجال ، ومما نابع المحدث الوري في اعتباره وثوثيق روايته ، لا أن ما أظنه لا يرجع الى معنى يحصل تركن اليه لنفس ، ويطمئنه القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن أخيه قال : سألت عن حب دهن مائت فيه فارة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ح ٢ ثل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط باليت مما يكتسب به .

الجمعيات عن علي «ع» قال . وإن كان شيئاً مات في الادم وفيه الدم في العسل أو في ربت أو في السم إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرح به ولا يباع . مجهولة لموسى بن إسماعيل —

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الاعلام ، وبعد التخصيص نقول : ستنها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لما لا يخالفه ، فيحكم بجواز بيعه مع الاعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وسوء الاعلام على ما يظهر من دليله إما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالنجاسة ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاح والقرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرح) . أقول : الرواية للتعلي ، وهي أيضا دالة على الإسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وراد في المحكي عن التهذيب) . أقول . بعد ما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار إليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبينه لمن اشتراه ليستصحب به) وأشار به في رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كما صنفه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع

الدهن المتنجس

قوله : (إذا عرفت هذا فلا إشكال يقع في مواضع الأول) . أقول : ما قيل أبو يحيى أن يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوده بل أقوال ، الأول . جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح ، كما استظهره المصنف من عبارة المراسل الثاني ' حواراه مع قصد المعايين الاستصباح وإن لم يستصحب به بالعمل ، كما استظهره المصنف من الخلاف . الثالث . جواز بيعه بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩ ، وح ٢ ص ٢١٧ .

دعائم الاسلام عنهم «ع» إذا وقعت (الدابة) فيه (الادم) فانت لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر . ضعيفة راجع ج ٢ المستدرك ص ٢١٧ .

لقصد مع ذلك المنافع المحللة أم لا . الرابع : صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا إذا كانت شائعة ، فلا يعتبر في صحته البيع ذلك القصد . الخامس : جوار بيعه على وجه الإطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به حارط في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الأيوبي من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجعلها أختينتان مما ذكره المصنف (ره) .

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه ، وقال : يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح ، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه ، وقال معتمداً بشرط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ، والذي تقتضيه القواعد مع الإعراض عن الروايات هو الوجود الخاص .

ولبدأ بذكر ما احتاره المصنف ، وذكر ما رد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فقول : ملخص كلامه : أن ملبه الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة بظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق العوائد ولو كانت غير ملحوظة في مآليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة إذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم يكن له فائدة محللة ملحوظة في مآليته فلا يجوز بيعه ، لا مطلقاً لا بصرف الإطلاق إلى كون الشيء مآله المانع المقصودة منه ، والمعروض حرمة منافعها فيكون أكلاً للمال بالخاص ولا مع قصد لفائدة المحللة البادرة ، قال قصدتها لا بوجوبها المالية مع حرمة منعته (الظاهرة) ، مع لو دل على حارطه على جوار بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حله على ما إذا قصد المتبعين المنفعة نادرة ، فإنها وإن لم توجب المالية بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلاً للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب طلب المالية في بعض الأحيان كما في الحر والخمر ، فيكون كل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة سادرة في الصورة المتقدمة ، فإن المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الطاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من المطور مشتركة في أن الاحتلال والاستصباح بها أو جعلها صابوناً من منافعها المحللة الطاهرة ، وأنها دخيلة في مالية الدهن ، غاية الأمر أن يعوق بعض مآلهما كالأكل فيما قصد منه أكله ، ولشتم فيما قصد منه شتمه أو جوب لها زينة في المالية ، وأوجب إطلاق المنافع الأحرار المصنوع بها بالمنافع البادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الطاهرة ، لأن احتلال المرئنة في المنفعة مجردة لا يحمل المرتبة الباذلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر أهل العرف ، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إما هو خصوصاً إماحة أكله ، وإما ما سواها من المنافع فهو باق على طهارة .

وعلى الجملة انتفاء بعض المانع الطاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان العطرية ، وعروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهن لا يوجب انتفاء ماليتهما بالكلية ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الأخر الصادرة وإن كانت غير معروفة .

ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو ابتاعها متلف ، للسيرة القطعية العقلانية ، وللدليل ليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصاح من المانع لدورة للدهن ، بل هو كغيره من المانع طاهرة ، فإن أغتر قصدها في صحة البيع اعتبر معتداً ، وإن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقاً .

وأما المانع البائرة للشيء طأها لا يوجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا بطلان أحداً بترم بمالية الكور المصنوع من بعض المسحس لمخاطب الانتفاع بحرقه في البناء . على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدماً في صحة البيع . قوله : (هم يشترط عدم اشتراط المصلحة المحرمة) أقول : أشار به إلى الوجه الثالث .

ويرد عليه : أن مالية الأشياء فائقة بما بها من المانع حسب رعات معللة ، إذ الرعسة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فلو دفع المترنة عليها من قيل الخبث التعليلية : بمعنى أن رعة المفعلة فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحديثه قدس الله عما هو بأزاه نفس لمن فقط ، وعلة ذلك الدل هي دفع ، وعليه هو قصد الباع المصلحة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الأشياء قائم بدوائها ، وأن المانع المرسى عليها من قبيل العلل والدواعي ، محرمة بعض المانع لا يوجب حرمة المعاملة على الأشياء إذا كانت حلالاً لمخاطب المانع الآخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يحرمه حرماً ، وسبب البحث فيه وبسببارة واضحة الثمن بما يقع بآراء العين دور المانع ، غاية الأمر أن ترتب المصلحة عنيتها

غاية للشراء ودواع إليه ، محرمة المصلحة المشروطة عليه لا يوجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بارئها ، وبما يدل على ذلك أنه إذا استوفى المشتري مدفع المال الأخرى غير هذه بقيت اشتراط عليه في البيع ، أو التي انصرف إليها الأخلاق لم يصل البيع ، ولا يكون هذا الصرف منه غير استخفاف ، وبما ذكرناه تحلى : أن أكل الثمن في ماله ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فإنه مصداق ما تقدم من كون الآية أجبية عن شرائط العرضين ، وبما هي ماطرة إلى حصر الماهيات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، وبما هي عن الأسباب الباطلة لها . إن اشتراط المنفعة المحرمة لا يوجب كون الثمن بارئها ، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل إذ الشروط لا تقابل بالثمن ، وسبب ذلك في محنت الشروط أن شاء الله .

قوله : (وإلا فقد العقد بمساده الشرط) . أقول : رد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد احتاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام بطلان العقد في مقام اشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لأنه من صفريات الكرى المذكورة .

قوله : (بل يمكن القول بطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متى العقد) . أقول :
 مرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإبراء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعاليفية ، ثم لسم أنها قد ألزمت بطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة . فلا محال للالتزام بطلان بمجرد القصد عندما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالعقد البادح إذا لم يكن شرطاً في صمن العقد ، وقد اجعلنا مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال جميعها هذا كله بحسب ما يقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال : لزوم قصد الاستصاح في بيع ذلك الدهن . لقول لصاح «ع» في رواية ابن وهب (بعه وسنه لمن اشتراه ليستصيح به) . ولقوله «ع» في رواية اسمعيل بن عبد الحقيق (أما الزيت فلا تصح إلا لمن نسين له فيبيع للسراح) . فإنها طاهرتان في تقييد حوار البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقل : إن لرواية الثانية صريحه في ذلك بدعوى حصر حوار بيع فيها بصورة الشراء للإسراح فقط .

وفيه أولاً أن الرواية الثانية صيغة لستد كما تقدم . وثانياً . أن الظهور الدوي في الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر عند التأمل في مدلولها هو أن الاستصاح والإسراح من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور العجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة كالأكلاكل ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصاح من شرائط البيع .

وثالثاً . أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصاح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأمر والأمر والنواهي إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتسبت بأقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية . وسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأمر والنواهي المتعلقة بأحراء الصلاة وشرائطها ، وكالأمر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى (أو فوا بالعقود) ، وكألهي عن بيع ما ليس عندك ، وألهي عن بيع العرر ، وسائر أبحاثها في مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في لوجوب المضي ، وحمله على الإرشاد .

قوله : (كما يوي . إلى ذلك ماورد في تحريم شراء الجارية المغتنية وبيعها) . أقول وجه

الايام دلائها على مطلات بيع الجارية الفقية إذا كان لأجل القضاء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موحاً لطلال البيع وإن لم يشترط في صم العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الاعرج المتقدمة) . أقول . ليست الرواية للاعرج ، وليس متنها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن طاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الأول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كانت المشتري قصد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل لوجوب المذكور مسمى ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصريح به في كلامهم هو الوجوب مطلقاً ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الاجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا يخفى أن موضوع البحث في الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصدته ، وأما ما فصوص بحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة مسمى أو شرطياً ، إذن فالسنة بينها هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بنجاسة الدهن ، وقد يبيعه لغيره لغير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة . قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : طاهر كلامه أما إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن الممتنع فلا مباح لساعى القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم امكان أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاماً من الامرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفت من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه رعا يقال : فإن الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بعته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وصالحاً عن الزيت تموت فيه النار أميمه ؟ قال : نعم ثم كلوا منه وابتوا لمن يشتريه .

وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب دفع البدعة ، لقوله «ع» في رواية إسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن نبى له) . وقوله «ع» في رواية أبي وهب : (معه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المعبر إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا منتمية . وهكذا الحال في مطلق الأوامر .

على أنا وإن قلنا بظهور الأمر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فإن رواية أبي وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول أن الظاهر من قوله «ع» فيها : (معه وبينه لمن اشتراه) . أن الإعلام بالمطاعة إما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح حدّا أن لبيان بعد البيع لا يكون من شرطه إلا نحو الشرط المتأخر ، وهو في هذه وإن كان حائراً كما حقق في عم الأصوات ، ولكن لم نقل به أحد في المقام ، وعليه فلا يحصى عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني . أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة . وإلا فلا ملازمة بينهما بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لا يتناسب إلا الوجوب النفسي ، ويختص وجوب الإعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا يتمتع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صغريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شرركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام

حرمة تغريب الجاهل والقائه في الحرام الواقعي

قوله : (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأحبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاء له في الحرام الواقعي حكم بحرمة في الشريعة المقدسة ، فإنه يستبعد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي .

ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مصاف إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ماورد

(١) في ح ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرطها أن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك . أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها وسكج عليها . مؤنفة لعلي بن الحسن الفضال .

في الآثار الكثيرة في مواضع شتى الدالة على حرمة تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

مما مادن (١) على حرمة الإفتاء بغير علم ، ولحقوق ورر العامل به للمعنى ، فإن ثبوت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لو جهل : أحدهما افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الدائية والمفوضات الإلهية ، وقد نوافق العقل والنقل على حرمة . وثانيها التعزير والتوبيخ وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومما مادن (٢) على ثبوت ورر العامة من أنهم على الإمام في تقصير شأن من تقصير الإمام ، فيبدل على حرمة تعزير الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

(١) أبو عبيدة الخداع عن أبي جعفر (ع) قال : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعتته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب وخففه ورر من عمل ميثاء الصحيحة راجع ح ١ اصول الكافي هامش ص ٢٤٨ العقل ص ١٨ ، وج ٣ ثل باب ٢ عدم حوار القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء . وج ١ الوافي باب النبي عن بقول بغير علم ص ٢٨ وج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ح ١٠ من السبيل ص ١١٦ عن أبي حمزة عن رسول الله (ص) من قال على ما لم أفل فليقتلوا بيتاً في جهنم ومن أفتى بغير علم كان إنمعه على من أفتاه .

أقول : قد توارث الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن حالها أهل السنة في أصولهم وعروهم .

(٢) كتاب العارات بأساده عن كتاب علي (ع) كتب أمير المؤمنين (ع) إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك نصايها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي قوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاته قال المحمدي (ره) في رواية أبي الحديـد . وانظر يا محمد صلاتك كيف تصلّيها فأما أنت إمام بمعني لك أن تتمها وأن تحمها وأن تصليها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي بقوه فيكون في صلاته وصلاحه نقص إلا كان يتم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً وراء في تحف العقول هكذا . ثم انظر صلاتك كيف هي فإنت إمام وليس من إمام يصلي قوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أورايم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل أورايم ولا ينقص من أورايم شيء . مجبولة لأبراهيم بن حسن وعناية وعندها راجع ح ١٨ البحار ص ٦٣ . وج ٢ شرح الحج لابن أبي الحديـد ص ٢٧ وتحف العقول ص ٤٦ ويظهر ذلك من

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرامة إطعام الأملعة والأشربة المحرمة للبيعة ، فليد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، تكون مؤيدة للمدعى .

وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لتثبت الكراهة أو الكراهة المطلقة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالأولوية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها ما دل (٢) على ضمان الامام صلاة المؤمنين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم وحبوب الأعادة على الامام دون المؤمنين ، ونعملة كل وزر يحدث على المؤمنين من جهة النقص إذا كان عالماً .

ومنها ما دل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي وسكافه ، وإن على السقي كورره من شربها ،

— حمله من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ص) من ثم الناس فأصاب الوقت وأنتم الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ من السبهي ص ١٢٧

(١) كما وب عيات عن أبي عبد الله ع قال : إن أمير المؤمنين ع كره أن تسمى الدواب الخمر . موثقة لفيث بن ابراهيم . أبو بصير عن أبي عبد الله ع قال : سأله

عن البيعة القرة وغيرها تسمى أو طعام مالا يحل له لم أكله أو شربه أبكره ذلك ؟ قال : نعم يكبره ذلك ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠

و ج ٣ ثل باب ١ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ كتاب نوادر ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن

رسول الله (ص) أنه من سقى الأطفال وسبأهم وقال (ص) : لا تسم على من سقاها ضعيفة (٢) معاوية بن وهب قال . قلت لأبي عبد الله ع : أبصم الامام صلاة القريضة فان

مؤلاه يزعمون أنه يصم ؟ فقال : لا يصم أي شيء . يصم إلا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر . صحيفه راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ . و ج ١ ثل باب ٣٥ أنه

إذا نسي كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة . و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ .

(٣) في عقاب الأعمام ما ساهه عن النبي (ص) في حديث : ومن سقاها — أي الخمر — يهودياً أو نصرانياً أو صابياً أو من كان من الناس فعليه كورره من شربها . محاولة للجلاء

كثير من روايات كوسى بن عمران وبزید بن عمر وغيرها .

وفي الخصائص ما ساهه عن علي ع ، في حديث الأربعة قال : من سقى صبياً مسكراً وهو لا يقن حبه الله عز وجل في طينة حال . صحيفه لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨

سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قبل : وما طينة الخباز بأمر رسول الله ؟ قال : صديد أهل النار . راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک

وإذا كان التسبب والتغيير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .

ومما الاخبار الآمرة باهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومما الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فانه لا فرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشرة أو بالتسبب . ويؤيد ما ذكرناه ماورد (١) في جرار بيع الصبي المتنجس من مستحل الميتة درن غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وأنه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في محنت بيع الميتة ، وما يدل على جوار إطعام المرق المتنجس لأهل الدمة أو الكلاب ، وقد تقدم ذلك ايضاً في المحنت المذكور .

قوله : (ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلزام التصويب المستحيل أو الطاهر ، فالاحكام الواقعية وملاكانها شاملة لحادثي العلم والجهل ، ثم إن عرض الشارع من بحث المكلفين بحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالانتيان بالواحات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مفوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين ان التكلف المنفرد كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الإلزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، وكذلك يحرم عليه التسبب إليه بمخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو تعويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة الملمتتين ، وهذا مناط موجود في كلتا الصورتين ، فالادلة الأولية كانتقضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في امر : ألا ومن سقاها غيره يهودياً أو نصرانياً أو امرأة أو صبياً أو من كان من الناس فعليه كورر من شربها (١) في ج ١١ الوافي باب ١٦ احتلاط ما يؤكل خيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن العتري قال . قيل لأبي عبد الله (ع) في العجين يبعث من الماء العس . كيف يصعب به ؟ قال . يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد بمص أصحابنا هو حفص بن العتري كما هو الطاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١٦ حكم العجين بالماء المتنجس من الأسار . وح ٢ ثل باب ٣٤ بيع المذكي المختلط بالميت مما يكتب به . ولكن المذكور في الموضع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عبي الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسليم .

مخالفة التكليف الالزامية المباشرة ، وكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبب .

وبعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الأصول في الكلام على حديث الرمع : ان المرفوع عن المكلف عند حملهم بالتكليف الواقعية ليس إلا خصوص الأوامر الظاهري والعقاب الذي تستلزمه مخالفة الواقع ، وأما الأحكام الواقعية وملاكانها فهي باقية على حالها ، وعليه فتغريب الجاهل بالأحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المفروض التكليف الالزامية ، إلا أنه يوجب تعويت عرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لئلا يخرجه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبب ، ولذلك لو سبب أحد العبد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لالتحام الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والدينية ، وبما ذكرناه طهر لك ان في تعير المصنف ناسخاً واضحاً ، فانه أتى بقطع القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبح يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتداد الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ، واكتفى لا يرفع التسامح .

ثم إن الوقوع المتقدمة بما تقتضي حرمة تغريب الجاهل بالأحكام الواقعية فيما اذا كان المفروض في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإعراء ، وبترتب على ذلك تقيد وحبوب الإعلام في بيع الدهن المنحس بذلك ايضاً ، فانه إما يجب فيما اذا كان المشتري في معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله . (بل قد يقال : موجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبب) . أقول : قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغريب ولا تسبب من الغير ، فهل يجب على العالم «لواقع إعلامه» بأحوال فيه وجهان : فمن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المسائية التصريح موجوب الاعلام ، حيث سأله السيد الميرزا عن رأي في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لو حبوب النبي عن المسكر .

ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النبي عن المسكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .

وقد يقال : عدم الوجوب في غير موارد التسبب ، لرواية ابن بكير (١) فأنها صريحة

(١) عن أبي عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلاً ثوباً فعلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال : لا يصلي فيه ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يعيد . مؤلفه لعبد الله بن بكير القطعي . راجع ح ١ ، مثل باب ٢٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان دليل الرواية محمول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

في عدم وجوب الاعلام بحجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية اجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالحجاسة إما هو لأن الطهارة الخبيثة ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإما هي من الشرائط العادية ، لأن نفيه الجاهل وإعلامه ليس واجب على العالم ، وبرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بمبرين آخرين ، الاول . خبر محمد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و (قال : لا يؤذنه حتى يتصرف) من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية فانه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الصهارة الخبيثة في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خبر عبد الله بن سنان (٢) فانه صريح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة ايضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الاعضاء عما ذكرناه فالرجوع في المقام هو اصاله البراءة ، إذ ليس لها ما يدل على وجوب الاعلام ، لنخرج به عن حكم الاصل

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بمحطها من كل احد كالدماء والروح والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زبداً مهدور الدم قمرًا ، فتصدى لقتله وهو يحترم الدم في الواقع او اعتقد ان امرأة يحمول له نكاحها فأراد الترويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، أو غير ذلك من الموارد ، فانه يجب على الملتفت إعلام الجاهل في امثال ذلك ، لكي لا يقع في المحذور ، بل تحب مدافعته أو شرع في العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما في غير تلك الموارد فلا دليل عليه . بل ربما لا يحسن لكونه إبداء للمؤمن .

قوله : (والحاصل : ان هنا أموراً أربعة) اقول : ملخص كلامه . ان إلقاء العير في الحرام الواقعي على أربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين غلة تامة لمصدور

(١) عن احمد «ع» قال . سألت عن الرجل يرى في ثوب اخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى يتصرف . صحيحة . راجع ج ١ كما ص ١١٣ . وح ١ ثل الباب ٢٧ المتقدم .

(٢) عن ابي عبد الله «ع» قال . اعتسل ابي من الجنابة قليل له : قد اقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك لو سكنت ثم مسح اللبنة بيده . صحيحة . راجع ج ١ كما ص ١٥ والباب ٢٧ المتقدم من ج ١ ثل .

الحرام من الآخر ، كإكراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المكروه بالسكر ، وثبوت ورر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كإطعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فإن استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى الناصر ، فتكون سبب الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الصواب أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الاتلاف .

ومن هذا القيل ماحي فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لا يعم بنجاسته من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطاً لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول تارة يكون من قبيل إيجاد الداعي الثاني على المعصية ، سواء كان بآثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالصبريض والتوصيف ونحوهما ، أو بإيجاد الصناد في قلبه ، كسب آفة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عتاداً ، وأخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع السبب ممن يعم أنه يحمله محرراً . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المنع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من السكر ، ولا إشكال في حرمة لسكوت إذا اجتمعت شرائط الهي عن السكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المنع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن مع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فإن الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيما نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الأمور المهمة في نظر الشارع حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وبلا فيه إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق العلة ولما ملول على غير ما هو المصطلح فيها ، والمناس في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات . فنقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون لكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس حيلة بعد حيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية التور (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر —

والروايات (١) الواردة في بدل العلم وتعليمه وتعلمه .

وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فإن لم نقل بوجود الدليل على نهي وجوب الإعلام - كالأرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً ، وأنه لا يجب على المصلي إعلام المستعير بالحاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد محاسن في طعام غير طاهر لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترابية مع العملة عن وجود الماء عنده ، لا إذا كان مارتكبه الجاهل من الأمور المهمة ، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع لآخر في الحرام ، وأخرى لا يكون كذلك ، أما الأول : فلا شبهة في حرمة ، كإكراه الغير على إحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فإن العرف لا يعرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : قال كان الفعل داعياً إلى إيجاد إحرام كل حرماً ، فإنه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو لنجس أو المحرم من غير جهة الحاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف امرئ بأوصاف مشوقة لبشرها ، وعن هذا القبول بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالحاسة ، وسبب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الآلهة الحق ، وسبب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الامثلة من قبيل السب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله دافعاً على المصحح الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

— من كل فرقة قسم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ح ١ اصول الكافي بهامش صرآت العقول . وح ١ الواقعي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تنسوا الذين يدعون من دون الله فيسوا الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ قال قتادة : كان المسامون يسبون أصنامهم لكفار فتهام الله عن ذلك لئلا يسو الله فاهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ اصول الكافي بهامش صرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ . وح ٣ لواقعي باب السفه ص ١٥٩ . وح ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج النجاشي عن أبي الحسن موسى (ع) في رجلين يتسامان ؟ فقال . لا يادي منهما أظم وورره وورر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المطلوب ، صحيحة . وفي حسنة —

وإن لم يكن فعل داعياً إلى الحرام ظاهراً أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك
أما الأول : فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فإن إعطائه وإن كان مقدمة للحرام ،
إلا أنه ليس بداعٍ إليه . والحكم بحرمة يتوقف على أمرين ، الأول : كونه إغارة على الأثم ،
والثاني : ثبوت حرمة الإغارة على الأثم في الشريعة المقدسة . وسيأتي الكلام على ذلك في بحث
بيع العنب ممن يجعله خمرآ .

وأما الثاني فكأن الكتب المحرمات وهو يرى من الناس ، فإن رؤيتهم له عدل ارتكاب
ليست مقدمة له بل إحرام ، نعم لأناس بأدعاه تحت عنوان سبي عن الذكر فيجب الهي عنه
إذا اجتمعت شرائطه .

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاوتاً واضحاً ، حيث جعل ما نحن فيه تارة من القسم الثاني ،
وأخرى من القسم الرابع ، ويمكن توحيه وحيث ، الأول : أن يراد بالعرض الذي أدخله
في القسم الثاني هو عرض لدهن المتحس ، فإن إعطائه للغير لا يجوز عن التسبب إلى حرام
الذي سبق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالعرض الذي جعله من القسم الرابع هو عرض
الثوب المتحس ، كما تقدم في مسألة السيد المباح عن العلامة عن رأي في ثوب أصلي بحامه ،
فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سداً لصدور الحرام من شخص آخر ،
بل المعروف فيه كونه من قبل عدم المانع كما يكون تعالماً عن إساءة أحد من ، ولا شبهة في
مناسبة الثوب المتحس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتحس في كلا
الموردتين مع الإتيان فيها باختلاف الجهتين ، أن يكون المعطوف في القسم الثاني كونه نسبياً
لا يقع الجاهل في إحرام ، والمعطوف في إلقائه بالقسم الرابع هو إغارة النفس مع قطع
النظر عن التسبب .

قوله : (ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن سجاسة عيب حيي ويجب
إظهارها) . أقول : شكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الأول : (أن وجوب الإعلام على
القور به ليس محتصاً بالمعوصات ، بل يشمل مثل الإغارة والهة من محاربات) والثاني :
(أن كون سجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وحيثاً ، فإن ثبت ذلك حرم
الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، ولا لم يكن عيباً فتأمل) .
أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وحيثاً ، إلا أن الثاني غير وحيه ، فإن سجاسة

— أخرى باختلاف في صدر السد . قال «ع» . ما لم يتعد المعلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال . إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (ص) فقال . أوصني
فكان مما أوصاه أن قال . لا تنسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صديحة .

لا ينكر كونها عيباً في الايمان الجدة والندجة . سواء كانت من القائح الواقعية أم لم تكن بل ربما يوجب حمل المشتري بها ضرره ، كما اذا اشترى الدهن المتنجس مع جملة سجاسته ومرجه بذهبه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

والذي يسهل الخطب أنه لادليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإعما الحرام هو غش المؤمن فيها . كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وحب ربح الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن ربح الغش هذا لا يتحصر بإظهار عيب الخفي ، بل يحصل بالتبري عن العيوب . أو باشتراط صرعه فيما هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم : أن السجاسة عيب خفي ويجب إظهارها حتى لا يكون غشاً للعالم .

ثم إن وجوب الإعلام بالحاجة فيما اذا كان المشتري مسلماً مالياً في أمر الطهارة والندجة وأما اذا كان كافراً أو مسلماً غير مال في الدين فلا يجب الإعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالعروة كتكليفهم بالاصول

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله : (الثالث المشهور بين الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو جواز الاستصباح بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الاستصباح به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد في أطعمة المزارع : وقال شيخنا أبو حمزة في ميسوته في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصح به تحت السماء دون سقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما ما يقطع دجاسته فقل قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون - وهو الأقوى - : إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادريس بعده : ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الإيدمان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي حمزة محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فالاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى . من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) في ج ٢ منه المذهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالتنجس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه وفيه أن دعواه في المقام مجازفة لمخالفة جملة من الأعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الإجماع التعديدي هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني . الشهرة الفتوائية وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : مرسلات الشيخ المتقدمة ، المجبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة في كون الإسراج به تحت السماء .

وفي أن من المطنون أنها صدرت من سهو القلم ، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها في أصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وطاهر قوله (ره) (روى أصحابنا : أنه يستصح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا ونوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصح به تحت السماء) كانت حينئذ رواية مرسلات . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلات ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، وتوهم انحصارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (ره) ، فإنه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فإنه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الإسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجباً لتنجيس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً) .

الرابع : ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس لسقف لتساعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إحالة النار إليه إلى أن تلاقى السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس متنجس للاستحالة ، وبمجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يجمع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً : أن الدليل أحص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو لقلته الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه .

وثالثاً : إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لا يجوز تنجيسه في

المساجد والمشهد ، وءليه فلاوجه للمسح عن الاستصاح به تحت السقف من جهة حرمة تحجسه قوله : (لكن الاخبار المتقدمة على كثرتها) أقول : يحصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظاهرة ، واردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد . ولو سلمنا حوار تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب لتقييد عدا مرسله الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتصدي ، أو لحرمة تحجس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل المرسله على الارشاد إلى عدم تحجس السقف بالدخان .
وهو أن غاية ما يترتب على كون المصنفات متظاهرة أن تكون مقطوعة الصدور لا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التصيد ، إذ هي لا تريد على مطلقات الكتاب القاطنة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأوهى من ذلك دعوى بأنها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرسله التقييد متأخرة عن مرسله الحجية في المطلق ، ومنه حجته إلى التقييد كسنة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن المرسله غير صالحة لتقييد المطلقات فمعه أنه بناء على حوار العمل بها وانحصار ضلعها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التصدي المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال في أصل وجود المرسله كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن المرسله دل على حرمة تحجس السقف بعيد عاقبه . قوله : (لكن لو سلم الاخبار) أقول : قد أشار به إلى أنها غير مجبرة بشيء ، كما أشرنا إليه ، لأن الشهرة إنما تحر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم حوار الأبراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تحجس السقف ، لا إلى المرسله المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط وحرارة على محالة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهرة ليست بحجة .

جواز الانتفاع بالدهن امتنحس في

غير الاستصباح

قوله : (هل يحوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح ؟) أقول . حاصل كلامه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة في جملة صاونا ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد ثم قرب الجوار . وعن الحنفية (١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جوار استعماله في غير الاستصباح مطلقا استنادا إلى رواية قرب الاسناد (٢) الدالة على عدم جوار التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة لسند .

لا يقال : إن هذه الرواية لا يجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب ، لفتوام بحوار الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضا . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراف المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الدهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال . إن هذه الرواية محتملة لا تبي ثبوت المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لا تدهن به) من باب الافعال بالتشديد ، فيكون دالا على عدم جوار تنجيس البدن ، أو من باب الافعال ، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جوار الاستعمال مطلقا . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الافعال بمعنى الخدعة ، وأن لذي بمعنى الطلي هو من باب الافعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جوار الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم حوارته مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالتنجس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مفتضى أصالة لبراءة الثابتة . فانه المستعصية ، ويدل هذا الأصل على إباحة ما لم يرد فيه شيء وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالتنجس في

(١) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن احتية فيجوز أن يبيع دهنًا متنجسًا لاستعماله في الدسغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ومحوها .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الدكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حب دهن مانت فيه فارة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ما هو مشروط بالطهارة من صغريات ذلك .

قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض) . أقول . لأوجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا .

ولكن الآية ليست مدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن العناية القصوى من خلق الأجرام الأرضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تنعماً لخلق الإنسان وهقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا ينافي تحليل بعض المنافع عليه دون بعض .

وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والأصناف المنتشرة من الجمال والأودية والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وعمره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته ومعاله وعلى اتقان عمله وعلو صبحه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي مسعة اعظم من تكبيل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح : (يا من دل على ذاته بذاته) .

الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولا حاكم عليها سوى ما يتجلى) أقول . قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بمجملة من الآيات والروايات .

أما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا أيها الذين آمنوا إمسوا الخمر والميسر والأنصاب والأللام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه . وفيه ان الرجس وإن أطلق على الأعيان الجسة كثيراً ، كما أطلق على الكلب في صحيحة القباقي (٣) إلا ان الآية لا ترنط بالمعنى لوحده ، الاول : ان الظاهر من الرجس

(١) سورة البقرة آية ١٩ . وفي ح ٩ مجمع البيان ط صيدا للمعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتتمتعون بها بضروب النفع عاجلاً .

(٢) سورة المائدة آية ٩٧ .

(٣) الفصل بن عبد الملك قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن فصل الهرة والشاة إلى أن قال : هم اترك شيئاً إلا سألت عنه ؟ فقال . لا بأس به ، حتى انتهت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعد سبها الأولية ، فيحتص بالأعيان النجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنحسة ، لأن النجاسة فيها من الامور العرصية

الثاني . أن الرجس في الآية لا يراد منه القدرة الطاهرية لكي يبارح في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القدرة المعنوية : أي النجسة الموجودة في الامور المذكورة في الآية ، سواء كانت قدرة بالقدرة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر والأنصاب والأرلام ، فإن من الميسر أن قدرة هذه الأشياء ليست طاهرة ، ولا شبيهة في صحة إطلاق الرجس في الآية (١) على ما شمل القدرة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاحتباب عن كل قدر بالقدرة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بالمعط (يولد) فتكون المنحجات خارجة عنها حرماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأرلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشير إليه قوله تعالى (٢) : (إنا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) . فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة - رجس بحسب لا تنوعاً بصلته وأصل ذلك الماء ، الخمر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . وح ٤ : نوافي باب أسرار الحيوانات ص ١٣ . وح ١ : مثل باب ١ : سور الكلب من أبواب الأسرار .

(١) في ح ٢ : جمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩ : رجس أي حيث وفي مفردات الرابع : الرجس الشيء القدر . يقال : رجل رجس ورجل أرحس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث لطمع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفي القاموس : الرجس بالكسر القدر ، والمثم ، وكل ما استفذر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملاً قبيحاً

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفي ح ٢ : جمع البيان ص ٢٤ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم ولا يغواه الميرن لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على الفواحش على ما يبعثه من عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حريصاً سليماً ، فيكسه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحرز قبحه فلا تشمل الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة صدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن المحرم من عمل الشيطان باعتبار صحتها ، أو لمعاط أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب لمعاط جعلها صلياً ، والأزلام بمعاط التقسيم ، كالحط والنصب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (ليط آرماتش بحث) وأما ما لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فصلاً عن المتنجسات فلا تشمل الآية الرابع : إذا سلمنا شمول الآية للمعاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فلاجتناب عن الخمر عارة عن ترك شرها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقاً ، والاجتناب عن المعاسات والمتنجسات عارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن انفار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والنات والأخواف والحالات وبقية المعاصم عارة عن ترك ترويحهم ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة سبب الاجتناب إلى ما يحكم الاجتناب عنه تحذف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً .

قوله : (مع أنه لو عم التجسس لزم أن يمحرم عنه أكثر الأفراد) . أقول لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فصلاً عما إذا كان الخارج بمصها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطبق كلياً على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم للزم المحذور المذكور .

ومها قوله تعالى : (١) : (والحر قاهر) . بناء على شمول الرجس للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة الحجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجار ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الحجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الدين طلبوا

وجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة، كصاحب القاموس وغيره، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما أريد من المسارعة إلى المغفرة، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آياتها (١).

ومما قوله تعالى (٢): (ويحرم عليهم الخبائث) بناء على صدق الخائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بحصة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات. وأحاط بها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقربته مقابلته بحلية الطيبات. وفيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك.

والحق أن يقال: إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح، فالمتنجس حارح عن مدلولها لأنه من الأعيان.

لا يقال: إذا أريد من الخبيث العمل القبيح وجب الاتزام بالتقدير، وهو خلاف الظاهر من الآية.

فإنه يقال: إما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه معنى العمل القبيح، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأنوال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية، وخصوصاً بقربته قوله تعالى: (وبحيماء من القرية التي كانت تعمل الخبائث). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط.

وأما الأحبار فهي كثيرة: منها ما تقدم من رواية تحف العقول، حيث عدل النبي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإسماكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم) فإن الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من وجوه النجس.

وفيه أولاً ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية، وعدم إخباره بشيء. وثانياً: أن الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسة، وأن وجه شيء هو عنوانه الأولي، فلا تشمل المتنجسات، لأنها ليست بحصة مساوية الأولية.

ومما رواه السكوني (٤) الآمرة بهراق المرق المتنجس بموت الفأرة فيه فتدل على حرمة

(١) سورة آل عمران، آية: ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) سورة البقرة آية: ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات).

(٢) سورة الاعراف، آية: ١٥٦. (٣) ص ٣٩.

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً (ع) سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة؟ قال: يهراق مرقها ويفسل اللحم ويؤكل ضعيفة للتوفلي. راجع ج ٢ ك باب ١٤ من الاطعمة.

الانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لحاز الانتفاع به باطعمته الصبي ونحوه ونضميمة عدم القول بالفضل بتم الطوب . وأجاب عنها المصنف أن الأمر بالأهراق كناية عن تخصيص حرمة الأكل . وفيه أن الطاهر من الأمر بالأهراق هو عدم حوازل الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنه لا يدل على المدعى بخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الطاهر من حوازل ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان المرق قليلاً ، لا بمقدار القدر ونحوه .

ومم لا تحذر (١) انه على أن عبارة اذا مات في السمن الحامد ونحوه وجب أن تطرح العبارة وما يليها من السمن . لأنه لو حاز الانتفاع بالمتنفس بما أمر لا مام (ع) بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السمن (٢) والاحرق (٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بنضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنفسات وقد أضافها إليها المصنف أن لطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستمتاع به جائز جماعاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مضافاً . وما الاستمتاع به فإما خرج بالخصوص عنه كما عرفت .

— ص ١٥٥ . وح ٢ التهذيب الأظعمة ٣٠٤ . وح ١١ الوافي ص ١٢ . وح ١ ثل باب نجاسة المصاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المصاف

(١) زرارة عن أبي جعفر (ع) قال . اذا وقعت الدرة في سمن فمات فيه من كان جائداً فألقها وما يليها ، وكل ما في الخبر نجاسة لاراهيم بن هشيم راجع ح ٢ كتاب ١٤ من الاظعمة ص ١٥٥ . وح ٢ التهذيب الاظعمة ص ٣٣ . وح ١١ الوافي ص ٢٢ . وح ١ ثل باب نجاسة المصاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المصاف . وح ٣ ثل باب ٤٢ أن عبارة الخ من الاظعمة المحرمة . وح ٢ ثل باب ٣٣ حوازل بيع الزيت المدجج بمم يكتب به .

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال سألت عن العبارة وانكبت اذا أكل من الجن وشبهه أكله ؟ قال : بطرح منه ما أكل ويحل له في محاولة لعن الله بن الحسن راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل .

إلى غير ذلك من الاحار المربورة في المواضع المتقدمة من ح ٢ ثل والوافي . وح ٢ التهذيب . وح ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧ . وح ١ ص ٢٩ . وح ٢ ص ١٢٧ . وح ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ (٢) السمن محرمة جلد حش يجعل على قوائم السيوف . (٣) في المنجد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بشوراً صغاراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما تلي الفارة من السمن للإرشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح وبحوه لقلته ، فتكون الرواية عريضة عن المقام . ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فإن الأمر بإهراقه فيها إرشاد إلى عدم كراهه من قلة نفعه ، مضافاً إلى أنها ضعيفة السند .

ومنها قوله «ع» في رواية سباعة وعمار (٢) الواردتين في الأثني المشتهيين : (يهرقها جميعاً ويقيم) قال أمره «ع» بهراقه الأثني مع إمكان الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبصحة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الأمر بالأهراق إرشاداً إلى ما يعين النجاسة عن الوضوء ، ثم إذا سلم كون الأمر فيها للمؤولية التكميلية فمن المحتمل القرب أن يكون الغرض من الأمر هو تنعيم موضوع جوار التيمم ، لأن جواره في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إهراقه لا يتحقق عنوان الفقدان لوجود الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه عينه ، ولذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جوار التيمم قبل إهراق الأثني .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فإنه لولا حرمة الانتفاع به في

(١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن فطرة عمر أو نبيذ مسكر فطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهرق المرق أو يطعمه أهل الدمة أو لكاب . مهملة للعسن المبارك وصيغة لمحمد بن موسى . راجع ح ٢ كتاب المسكر يقطر منه في الطعام من الأثرية ص ١٩٧ . وح ٢ التهذيب الاطحة ص ٣١٢ . وح ١١ الوافي ص ٩٢ . وح ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إباءة في ماء وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيها وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهرقها جميعاً ويقيم . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ومثلها رواه عمار الساطعي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولصديق بن صدقة . راجع ح ١ كتاب ٤ . وح ١ التهذيب باب المياه ص ٩٥ . وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وح ٤ الوافي ص ١١ . وح ١ ثل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكبر بملاقات النجاسة من أبواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الجنب يجعل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده فذرة فأهرقه ، الحديث . صحيحة . في القاموس : التور إباء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ح ١ باب ١ . وح ١ ثل . وح ٤ الوافي -

غير ماهر مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك ، وفيه أولا : ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضي ذلك ، لانه نعمه في العادة . وثانياً : أن الامر بالمراقبة في تلك الاخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشتبهة ، ولا يجوز التعدي من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا اذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الاخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامة (٢) الواردة في استصباح الدهن للتخص ، فاما ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج ، فانه لو حار الانتفاع به في غيره أيضاً لعرض له الامام «ع» فيها أو في غيرها .

وفيما أن وجه التخصيص أن الفع الظاهر للدهن هو الاكل والاسراج فقط ، فاذا حرم أكله للتخص اختص الانتفاع به بالاسراج ، فلما لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات حوار الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن يتمتع به كسراج ونحوه) . وكقول علي «ع» المروي

— وفي موثقة سبعة . فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء .

وفي موثقة أخرى له : وإن كان أصاب «الماء» يده فادخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع لباب المتقدم من ج ١ ثل . وج ١ كما باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الواوي باب ما يستحب التزهد عنه في دفع الحدث من المياه ص ١٢ و ١١ وفي صحيحة الشافعي المقدمة في ص ١٢٨ عن سؤركلب قال «ع» . واصيب ذلك الماء .

(١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الاطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ تهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جوار بيع الزيت مما يكتب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إلباب القمح . وباب ٤٧ أن القارة اذا ماتت في الحسن من الاطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المصاف بملاقات النجاسة من أبواب العجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الواوي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ مثل رسول الله (ص) عن القارة تفسح في السمن أو الزيت ؟ قال : استصحبوا به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الاحاديث .

(٣) ما سنده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : وسألت عن قارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن يتمتع به كسراج ونحوه عجوبة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن القارة اذا وقعت في ما يج من الاطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً) فان الطاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التمدي عنه هو جواز الانتفاع بكل متجنس بجميع الانفعالات المحللة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يحظر باليال أن الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الانسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بعمله صابوناً ، ولذا جوز الامام «ع» أن يتفق به بغيرهما أيضاً في رواية قرب الاسداد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : باعتبار الاجماع على حرمة الانتفاع بالمتجنس مطلقاً ، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فان الاجماع للمقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في عم الأصول . على أن دعوى الاجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجمعريات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت حامية يبيعه لمن يعمل به صابوناً . محمولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الاسلام ونوادر الراودي . راجع ح ٢ المستدرك ص ٢٧٧ .

قال المحدث الوري نور الله مرقده في ح ٣ المستدرك في القائمة الثانية من القائمة ص ٣٧٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير صباه الدين أبي الرضا فصل الله بن علي الراودي الكاشاني حفيد الحسن المثنى بن الحسن المثنى عليه السلام ، ووصفه العلامة في إحارة بي زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست نشيج منتجب الدين : بعلامة زمانه جمع مع علو النسب كال الفصل والحسب وكان استداثمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الانساب : إنه من المشايخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شريح الطائفة ، وله تصانيف تشهد بعصره وأدبه وجمعه بين مورت المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اختصار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كعبد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ح ٩ سن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فان كان مائعا ؟ قال : فانتفعوا به ولا تأكلوه .

وأما الإجماع المحصل على ذلك فهو مجموع التحقق أيضا .

وبضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لقله في ذلك المدعى ، قال في النجية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينفع به مفعلة محالة (وقيل ما يكونها) المفعة ، ماحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المغم للصيد . والريث النجس للاستصباح به تحت المياه . وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الإجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه . أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه . أعني استثناء الكلب المغم للصيد ، والريث المتنجس للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) . (إذا ماتت الغارة في سمن أو زيت أو شح أو زبد أو زبد نجس كله ، وحار الاستصباح به ، ولا يجوز أكلاه ، ولا الانتفاع به لغير الاستصباح) . ثم ذكر المحالين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال (ديننا إجماع الفرقة وأحاديثهم) .

وفيه أن محط كلامه إنما هو الدهن النجس فقط ، ولو صح ما ادعاه من الإجماع لدل على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع ، فلا تشمل سائر المتنجسات وقد أساء المصنف عدم ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده عاوقع الخلاف فيه) .
وبين من ذكر من المحالين ، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع عدم تحريره وبين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ، والاول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة (وفيه أن ما أقاده وإن كان صحيحاً بحسب الكثر) . إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (ره) ، فإن ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكورة فالصحيح في الجواب هو ما ذكرناه .

على أن لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا سقم كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم (ع) . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المطبوع عادة أن مدركه هو الوحوى المذكورة في المقام لحرمة الاتصاف بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصنع والحما) . أقول : الصنع والحما ليسا من محل النزاع هما في شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا يرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : (و مراده بالص من المتنجس عن الاستمتاع بالدهن المتنجس تحت السقف) .
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والدي أظن وإن كان الطن لا يقي لعري شيئا) . أقول : بل لا يقيه أيضا ،
لعدم كونه من الطون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الطن اللطيفاني ،
فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله . (والرواية إشارة إلى ما عاين الراوندي في كتاب النوادر) . أقول : قد عرفت :
أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشرح في شيء منها ، فلما نقل
في المتن ما شيء عن سهو القلم .

قوله : (ثم لو قلنا يجوز البيع في الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه
الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للمعومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أو فوا بالعقود ،
وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا يحتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (ع) في
رواية تحف بقول . (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله
حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف ها .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : إذا سلمنا
جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأعصمنا عن معارضته دائما بأصالة عدم
الجهل كما قلناه في الأصول ، فلا سلم جريانه في المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي
بمعنى يعود البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجيس يكون من
الاستصحاب التعليقي الذي لا يقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قد يتوهم
أن أراد المصنف (ره) الآيات المذكورة ها لا يحلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل
بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلاما هنا غرض ببيان بيع قطع ، ولكنه
توهم فاسد ، فإن ذكر الآيات ها ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على إعلان بيع المتنجس
والقرينة على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه : (فقد عرفت أنها لا تدل على حرمة الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله . (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم
الاندفاع هو أن الثوب المنسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالفصل ، إلا
أنه ليس معنى ذلك أن الصابون رجع إلى حاله يقل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية
تتفصل عن الثوب بالفصل وإن كانت في عاية العجاسة والحبابة .

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة

قوله : (بقی الكلام فی حکم نجس العین) . أقول : الطاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ایضا إلا ما خرج بالدلیل كما اختاره بعض الأعظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعی علیه الإجماع .

قال فی أول المكاسب من المراسم : لتصرف فی المیئة ولحم الخنزیر وشحمه والدم والعذرة والأیوال بیع وغیره حرام . وفي المكاسب المحطورة من الهابة جمیع الحامات محرم التصرف فیها . وفي فصل ما یصح بیعه وما لا یصح من المسوط ، نجس العین لا یحور بیعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه محال إجماعا إلا الكلب فان فیہ خلافا ، وعلى هذا النصح مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكیف كان قد استدلل على عدم الجوار بوجوه ، منها الآیات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى (والرجز فاهجر) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفا .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت علیكم المیئة والدم ولحم الخنزیر) . فان عموم التحريم فیها یقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فیها ، وعدم القول بالفصل بین أفراد النجس بم المطلوب وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما یناسبه من التصرفات ، لما یناسب المیئة والدم ولحم الخنزیر إنما هو تحريم الاكل ، لا جمیع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبلت

(١) فی ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الجنابة لا یصح الانتفاع بالدهن النجس فی أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا یحل الانتفاع بدهن المیئة لأنه جرم منها وقد حرّمها الشرع فلا تكون مالا ، وفي ح ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حکم بحرمة الانتفاع بالمیئة ثم جعل بطلان البیع دائرا مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالیة ، وفي ح ٢ فقه المذاهب فی الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بیع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بین بطلان البیع وحرمة الانتفاع . وفي ح ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزیر فی ماء قليل لا یسده لأن حل الانتفاع به دلیل طهارته ، وفي ح ٢ فقه المذاهب ص ١٩٧ عن الحنفية لا ینتقد بیع كل مالا یناح الانتفاع به شرعا ، وفي ح ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقصه بجواز الانتفاع بالسرقین ، فانه مع القول بسجاسته یحور بیعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ .

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) إنما هو تحريم النكاح فقط دون النظر والعكس .

ومنها ما أشار إليه المصنف بقوله : (ويدل عليه أيضا دل من الأخبار والاجماع على عدم جواز بيع نجس العين سواء على أن المبيع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكننا لم نجد فيها تقدم ، ولا فيما يأتي مادل من الأخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فصلا عن كون المبيع عن بيع من جهة عدم جوار الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة مادل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جوار الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المخورة ، على أنها إذا أخذنا بالروايات المأثقة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فإن دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله مهي عن أكله وشربه ولبسه وملوكه وإمسكه والتقلب فيه فجميع قلة في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لملها على الإمسك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتداد عليها لضعف سندها وعدم اعتمادها بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الإسلام (وما كان محرما أصله منهيأ عنه لم يحرم بيعه ولا شراؤه) يدعى أن حرمة البيع في الرواية قد عقلت على حرمة الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرما مطبقا ، إذ لو حار الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينهما .

وفيه مصافا إلى ضعف لسد فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك شيء المحرم ، لا حرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنها لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فذية ما يستفاد منها : أنه كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لأن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى وما ذكرناه تحلى ما في البوي المشهور المحمول : (إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) وبالجملة . أما لم يجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومما الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقريره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، ومما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما (وقد عرفت

ذلك في الخاصة عن بعض العامة (فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .

وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجواز كون الشيء عن بيعه تصدأً محضاً ، وعليه فأدأقام الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس «طبي» ، ومن الواضح أن الطل لا يهي من الحق شبهة ، بل اللزم أن يقتصر من الاجماع على مورده المتيقن من دون أن يمتدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من خبر الدين والفاسل المعداد . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الاكثر إلى جواز الانتفاع بها من الامور المصعة ، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعاً تصدياً ، لا يمكن استقناد المحققين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : (الجار لرواية تحف العقول) . أقول : قد تقدم في أول الكتاب عدم التجسس ضعف الرواية شيء من الشهرة والاجماع وغيرها .

قوله : (مع احتمال أن يراد من جميع الثقل جميع أنواع النعاطي للاستعمالات) . أقول : اذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مانع من قول حرمة التصرف في الاعيان النجسة على وجه الاطلاق ولو بالامساك ، ولا وجه لتقيدها بخصوص النعاطي ، كما لا رجة لتقيدها بالشيء عن الامساك بالامساك على وجه محرم .

قوله : (نعم يمكن أن يقال : أن مثل هذه الاستعمالات) أقول توضيحه أن الشيء عن الانتفاع بشيء يتصرف إلى الشيء عن الانتفاع به في مفاعله «ظاهرة لأن المنفعة الدارة لاتعد من المنافع عرفاً ، فهي خارجة عن حدود الشيء وإن كان الاطلاق في نفسه شاملاً لها ، لا يقال : إن الشيء عن الانتفاع شيء يدل على تحريم جميع مفاعله ، لأن الشيء عن الطبيعة يقتضي الانزجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالاً على العموم

قائه يقال : ' الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط ، وبما في ذلك العمومات الداهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، فإنه ينصرف إلى غير الانسان ، فلا ينمقد للعموم ظهور إلا به .

ولا يخفى : أن القول بحرمة الانتفاع بالمحس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان الاقتناء لغیر الفرض العقلاني ، ومن هنا ورد في جملة من الاحاديث (١) جواز اقتناء الحمر ،

(١) راجع ج ٢ كتاب الحمر يجعل حلالاً من ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشربة ص ٣١١ ، وج ١١ الواقفي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ مثل باب ٣١ عدم تحريم الخلل من الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتجليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بعضها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) ما يصلح به الزرع .

قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فإن السنة فيه ذلك . والمراد بالماء ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها إجراء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فإنها تطهر بالاستحالة ، والعرض أنه قد ورد على ذلك الجص أسران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولاً فكيف يحكم تطهير الماء له ثانياً ؟! إدا لا يرم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة بأحالتها رماداً أو دحناً ، وتطهير المساء : أعني ما يحمل به الجص يراد به حصول الطاقة وروال العرة

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوقاً وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وأن يراد من النار الشمس فإن الشمس إذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير السطيف مجازاً كما احتمله في المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الأعماض عما ذكرناه فالرواية بحلة برد عليها إلى أهلها ، فإن الثالث في شربة أن النار إما تطهر من النجاسات ما أحالته رماداً ، وهذا الشرط غير

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السباد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمدت الأرض تسميداً أصلحها بالسباد . وفي القاموس . وسمد الأرض تسميداً جعل فيها السباد ، أي السرجين رماد . وفي مجمع البحرين : والسباد كلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السباد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن (ع) عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد أسجد عليه ؟ فكتب إلى محطه : إن الماء والنار قد طهراه . صحيحة . راجع ج ١ كتاب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وح ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ٢٢٢ ، وح ٤ الوافي ص ٣٦ . وح ١ ثل باب ٨١ طهارة ما أحالته النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٦٧ .

حاصل في الجنب ، وأنت الماء القليل إما يظهر الموضع المصنوع اذا ورد عليه ثم انقضت
مخالفته عنه ، وكلا الأمرين متفق هنا ، إلا أن قيل ، بعدم انفعال الماء القليل باعتزاجه
الجنب ، وعدم اشتراط انفعال الفضالة في التطهير به كي أشار إليه المحدث القاسبي في كلامه
المقدم ، قال : (لعل المراد بالماء المروح بالجنب) وكلا الأمرين محدوش ، وتفصيل
الكلام في محله .

وكيف كانت فاستفاد من الرواية أمران ، أحدهما . اعتبار الطهارة بما يسجد عليه
وثانيهما . حوار السجود على الجنب ولو كان مطبوعا .

قوله . (ثم إن مسعة الجنب المحلة للأصل أو للجنب قد يحملها مالا عرفا إلا أنه منع
الشرع عن بيعه كعبد الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع
الاعيان الجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل
احرمه ، من يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الأثر
وقضيه وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد
علقت حوار الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكتب الماشية وكتب الحائط وكتب
الزرع وغيرها من أنواع الحساسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها !!

وعلى ذلك يجب أن ترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أنافها أحد صممها لما يحكمها ،
وإذا مات مالها انقضت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ،
وكذلك تجوز إعارتها وإحارثتها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة متفومة بالتحابية ،
واشتراط العوض فيها أمر رائد على حقيقتها ، فأثبت جوار مسح الواهب إيها إذا لم يف
له المذهب بالشرط .

لا يقال : إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية .
فإنه يقال : إن الأحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التمسك
إليه غيره إلا بدليل ، والموجود في أدلة الهي عن بيع الاعيان الجسة في غير ما ألقى الشارع
ماليتها إما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق التمسك عليه
إلا في الصلح بآء على كونه يباعاً ومن قبيل المادة بين المالين .

قال المحقق الآيرواني : (إن المالية لا تدور مدار المسعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها
النقود موال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب
يبتفع به أم الانتفاع من اصطناع آجر أو خوف أو إناه وليس بمال) .

وفيه أنه لا شبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المخلقة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكل الانتفاع بالاشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، منافع الجواهر والنقود يعبأ وشرائها ، وجعلها أثماناً للامتعة والعروض ، وأما عدم كون إبداء على الشط ولتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أهم الانتفاع بكون الناس في الانتفاع بها شرعا سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كعوض أقسام التراب فله الناس يذلون مراتبها لعل المهم . وعلى الأجمال مالية الاشياء إنما هي باعتبار منافعها فمدى المنفعة ليس من الأموال .

حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلانية على ثبوت حق الاختصاص والأولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعوارض ولطواريه . كالأشياء على الشط ، والحيوانات المملوكة إذا ماتت ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الخثر بين الناس شرعا سواء ، كالطرق وشوارع المقصوبة ، بديهية عدم جوار مراعاة الاحاب عن تصرف الملاك في أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الاعتراض وهذا مما لا ريب فيه .

وإنما الكلام في صفت ذلك الحق ، وقد استدلل عليه بوجوه ، الأول : أن حق الاختصاص سلطة تابعة في الأموال وهي غير الملكية ، فإذا زالت الملكية بقى الحق على حاله ، لأن كل واحد منها بائني . عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان محكما في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فإذا زالت الملكية بمحدها الأقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي سميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينهما في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الألوان والكميات الخارجية .

وهو أن الملكية الحقيقية من أية مقولة كانت ، جادة أو إصاحفة ليست قابلة للشدة والضعف حتى تعتبر بمحدها الضعيف تارة ، وبمحدها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فإن اعتبار كل مرتبة منها مفاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .

وهذا لا يتناقض ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فإن معنى هذا الكلام أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدّة والضعف ، والكمال والنقص نظير الألوان كما توهم .

ونظير ما نحن فيه تسمية الرحمان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب والرجحان الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستحباب مرتبة ضعيفة من الوجوب .

الثالث : قد ثبت في الشريعة المقدسة أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية ومجلة من الاحبار (١) فإذا رأت الملكية ، وشككنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم بقاءه

وفيه مصاف إلى عدم جريان الاستصحاب في الاحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما تقدمناه في علم الاصول . أن موضوع الحكم بحرمه الصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب الرمان إلى أن قال «ع» : وأما ما سألت عنه عن أمر الصياع التي لنا حيثما هل يجوز القيام بهما رتتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفيض من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر ونقرنا اليك ؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره غير إدارته فكيف يحل ذلك في مالنا !! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فأما يأكل في بطنه ناراً وسيصلي سحرأ .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم ما لو طاب نفس ادلك بأصلاة في أرضه من مكان المصلي . وسأله عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال . من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزراعة وسأله الواقعيين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع أيها الناس إيمان المؤمنون أخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، مرسلة .

وفي ح ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللثاني عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، مرسلة . وعنه (ص) قال : لا يحل لأحدكم ما شية أخيه إلا بإذنه ، مرسلة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان مائياً على صفة المملوكة ، إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك غيره ، فكيف إذا رأت عنه الملكية ايضاً ١١

الراجع : دعوى الاجماع على ذلك وفيه أن دعوى الاجماع التعبدى في المسألة بعيدة جداً ، فإن من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حار ملك » وقوله « من » : (١) (من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) . يحل وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر في ألسنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجد في أصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر انه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتعجير وغيرها كسائر القواعد الفقهية الضرورية لبيان الأحكام الجزئية .

ولو سلمت كون ذلك رواية ، أو كان ساء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد روال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالحية المهر للمعاري ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على أنها ضعيفة السند ، وغير مسجدة شيء ، فإن لشهرة إنما تكون حارة لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد وتأكيد ويصاف إلى ذلك : أن جبر الرواية الضعيفة بالمشهرة ضعيف المنبى ، وقد اثبتنا به في أول الكتاب .

وأما حديث السبق ففيه أولاً : انه ضعيف السند ، وغير متعبر بشيء صغير وكبير ، وثانياً : أن ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، وإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم واشتغلها بالعمارة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحته ومعاذته في ذلك . ولو عمدناه إلى موارد الحيازة فإما يدل على ثبوت الحق الجديد للمعيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العائقة

(١) في ح ٦ من التمهيد ص ١٤٢ أسرى مصر ص ٢٠ : أتيت النبي (ص) فبأجنته فقال من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو له قال : خرج الناس يجمادون يتعاطون .

وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيوخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرك باب إحياء الموات ص ١٤٩ . روى عنه (ص) قال : من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به .

بين المالك ومملكه بعد روال الملكية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الأبرواني من الوهن ، حيث قال : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص : أما في الحيابة فلعنوم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » ، وأما فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص والاستصحاب بقاء العلقه) . فقد علمت ان المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب وان الحديث لا يدل على المدعى . قوله : (ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيابة قصد الحائر للانتفاع) . أقول : يحصل كلامه انه يشترط في الاختصاص قصد الحائر الانتفاع بالحاز ، فلو حلت حيارته عن ذلك الفصل لم يثبت له حق الاختصاص في المحار ، وحاز لفهمه مع العلم بذلك ان نزاعه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الأوراق العامة والمباحات الاصلية ، وعليه فيشكل الامر فيما يتعارف في اكثر البلاد من جمع المدره وبيعها لتسييد البساطين والزرورع ، فان الطاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بعصلانه ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال بإزائها اخذاً محرماً .

ولكن التحقيق ان يقال ان المحاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالأوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الاصلية ، اما الاول فلا ريب في ان اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجر بيعه ، ولا هنته ، ولا احارته ، ولا استملاكه

على اما لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك جاز إشغال المساجد ومعاهد المسلمين نحو من الحيابة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن الديهي ان هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتسبنا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيابة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لا يرتفع الاشكال وأما الثاني : كالاحتطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط شيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيابة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة الى عدم الاشتراط ويظهر ذلك لمن يلاحظ النوارد المناسبة لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالاحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي : من أحيها ملكها أذن له الامام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بأذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لمكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بأذن الامام

وبقوله عموم رواية : (من سبق إلى مالا يسفه فيه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحيازة المتقدمين ، بل يمكن استعادة الإطلاق من الأحكام المتطرفة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيفة محمد بن مسلم : (أيا قوم حبوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم) . وكحسنة زرارة لأبراهيم بن هاشم عن أبي جهمر «ع» : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيأ مواتاً فهو له) وغير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به وهو على أقسام : الأول . مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أمول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل (٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه) .

(١) راجع ح ١ كا ص ٩ ، ٤ ، و ح ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، و ح ١٠ الوافي ص ١٣١ ، و ح ٣ تل إحياء الموات ص ١٢٩ ، و ح ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٢٩ .
(٢) في ح ٦ سن البيهقي ص ١٢١ ، و ح ٣ البخاري باب من أحيأ أرضاً مواتاً ص ١٤٠ ، عن عائشة إله قال من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .
(٣) في ح ٢ سن السلام ص ٣٩٧ ، وأما لغة تحريم بيع الأصنام فقيل : لأنها لا مدفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا كسرت انتفع بأكسارها حاربيها . والأولى أن يقال لا يجوز بيعها وهي أصنام للهي ، ويجوز بيع كسرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً .

أقول . قد أشار بالهي إلى رواية حاربي عبد الله حيث ذكر الهي فيها عن بيع الأصنام راجع ح ٦ سن البيهقي ص ١٢ ، و ح ٣ البخاري ص ١١٠ .
(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما يص عليه الجوهري وغيره ، وأما إطلاقه على نفس الصنم فله من باب الجواز إطلاقاً لاسم الصنم على الحال .

وفي ح ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت الصاري فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - معنى الصاري حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، ورعاً يسمى دبرهم هيكل . والهيكل بناء المشرف قيل . هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدل على ذلك أولاً : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (مكل أمر يكون فيه الفساد مما هو مبهي عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصنعة التي هي حرام كلها التي يبيع منها الفساد محضاً نظير البراط والمرايم والشطرنج وكل ملهوه والصدان والأصنام) وقوله «ع» أيضاً فيها : (أو عمل التصدير والأصنام) .

ومنه أولاً : أن رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن مبهي فيها طهر في الحرمة التكميلية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً قدم في أول الكتاب .

وثالثاً : بأن أكل المال بارئها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ومنه أنك عرفت صراخاً عديدة . أن الآية ليست عن شرائط العوض في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

ورابعاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وقوله تعالى (٢) : (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وقوله تعالى (٣) : (والرجز فاجر) . ساء على أن يبيع هياكل العادة والاكتساب من مضاف للاجتناب المطاق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن المجهول الاجتناب .

ورابعاً : بالنسبة للمشهور المجهول (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وقوله «ع» في دعائم الإسلام (٥) : (نهي عن بيع الأصنام) .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٧ (٢) سورة المائدة ، آية : ٩٠

(٣) سورة المائدة ، آية : ٥٠

(٤) في ج ١ ، تاج العروس من ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تصعب فيحمل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قال ابن سيده : وأنها نصب كعتق وأعاق ، أو نصب بالضم كقتل وأفعال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأوثان ، وقال الفتيبي : النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم وفي مفردات الراغب : والنصب الحجارة تصعب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان العرب حجارة تصدها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الأنصاب الأوثان التي يعيدها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک من ٤١٧ .

وفيه مصافاً إلى ضعف الاستد فيها ، وعدم ثبوت النووي على النحو المعروف أن الطاهر من الهوى في رواية الدعائم في الحرمة التكليفية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً . بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب من يجعله صليباً أو صنماً فإذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب والصنم أولى بالتحریم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، وبؤيده قيام السيرة القطعية المنصلة إلى زمان المصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، وبؤيده أيضاً وجوب إلزامها حتماً لمادة الفساد كما ألف البي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إنزالها

(١) ابن أديبة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليباً ؟ قال : لا . حسنة لأبراهيم بن هاشم

وعن عمرو بن حريث قال . سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أئيمة يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة وفي بعض النسخ : عمرو بن حريث ، وعليه فالرواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لا يخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ثل أن ابن عيسى في سند الرواية بدل أمان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ كما ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليصنع صليباً مما يكتب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون مصاً جعل يطعمها بنو ديد وبقول : جاء الحق وما يبدىء الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) ورواه البخاري ومسلم .

وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله دخلنا مع النبي مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً فأمر بها رسول الله (ص) فأقيت كلها الوجوهها وكان على البيت صنم طويل يقال له هل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له . يا علي تركب علي* أو أركب عليك لا لي هل عن طهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبي ، فلما جلس على طهري لم أستطع حمله لنقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فصحك وبرر وطأطأ لي ظهره واستويت عليه هو الذي فلق الحمة ورأى السمعة لو أردت أن أمسك السماء لأسكنها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأمر الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) . وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسندهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . وعبد بن الصياح —

ببحث وتقسيم

إن كليات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المساعدة والمساهلة ، مقسمة إلى قسمين ، الأول ، أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالنسبة ، لسانها في المروض ، وأندكا كما فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كالألوان ، ومن هذا القبيل أيضا اللوات العنابية التي الغيت عن الرواح ، والذهب والفضة غير المسكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالنسبة ، لتكون الأوصاف معدودة من الصور الوعوية في نظر العرف ، وذلك كالاشكال التي يكون عليها مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكور وعوها مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والتوب وعوها .

أما القسم الأول ، فإدالية فيها من ناحية المواد . لأن أوصافها حارحة عن حدود الرغبات التي هي من علل ثبوت المادية في الارغوب فيه .

وأما القسم الثاني : فإدالية فيها لخصوص هيات ، لخروج موادها عن حريم المادية وحدودها ، لكونها إما مرعونا عنها كالقود الرائحة المصروية من الفراطيس ، أو مغفولا عنها في قبال الهيئة للتسمية والاندكاك ، ومن هنا انصح أن المادية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما للرعة فيها ، أو لغيرها ، وإما للذيل إلى هياتها ، وإما للاشتياق إليها ، ولا تضر بذلك استحالة عراء المادة عن هيئة ما كما لا يحق .

وقد انصح . أن المراد بالصورة الوعوية هنا هي العرفية دون العقيدية المحدث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وإن يسمها عموما من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور الوعوية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالرحولة والابوثة ، فاما وإن كانا عرضين للإنسان ، إلا أنها في نظر العرف من الصور الوعوية ، فالعبد والائمة ، وعان في نظر العرف وإن كانا بالطرف الدقيق صعيين من طبيعة واحدة . وقد يعكس الامر ، فيكون ما هو من الصور الوعوية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالثوب المنسوج احدهما من الحرير والآخر من القطن ، فاما عند العقل ما هيات متماثلتان ، وفي نظر العرف

— الزعفراني في الفضائل والخطيب الخارزمي في أربعيته في تفسير قوله تعالى : (ورغبتاه مكائلا عليا) أنه نزل في صعود علي وع ، على طهر النبي (ص) لقطع المسم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالغراشين المسوجين بنسج واحد ومن جاس واحد ، والكأسين المصوغين بصياغة واحدة ، ومن طر واحد .

وإذا عرفت ما تلونا عليك بقول الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد - إما لعدم مالية المواد كالمصنوع من الخرف ، أو لكونها مفقولة عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضما وتكليفها ، لوقوع البيع في معرض الإضرار وتفضي البيع في حبة الفساد ، وإعطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إنقاذها .

وإن كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا بالعطاف التي غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يقصدا بحجة من الجهات المتفوضة المهيمنة بها .

وإن كان المقصود من بيع هي المواد والهيئة معاً - كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضما وتكليفها كالصورة الأولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال : إذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظاً في البيع كان المورد من صفريات بيع ما يملك وما لا يملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع التة مع الخبز في صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن يقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، وينتج للعشيري خيار تخلف الشرط لغوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فإنه يقال : إن الإحلال والتفريط وإن كانا بحسب الكبري موافقين للمحقق ، إلا أن الإشكال في صحة الصفرة ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة النوعية لعادة في نظر العرب ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للإحلال والتفريط ، كما لا موضع لم في المادة والصورة العقليتين عند التخلف . يحكم بالصفحة في المادة السيالة المهيمنة بالهيولى الأولى ، لأنها ملحوظة في جميع الأشياء وإن سادت عليها الصور وبالبطلان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تفريط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد أن المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تتحل المعاملة الواحدة إلى معاملات متكررة حسب تكرار أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لاتحاد متعلقها خارجاً والكثرة إنما هي تحليلية عقلية - ولازم ذلك أن المعاملة إذا بطلت في الجزء بطلت في الجميع فلا منشأ للإحلال والتفريط ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجهاً للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها بوجوب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجوار الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط في الجواز ، لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى . أنه لو اصفى شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخلًا في الاعيان ذات المنافع المحللة والمحرمة ، وسيأتي الكلام عليها ، ولوقلتنا بجوار بيعها باعتبار مساهمة المحللة فأما هو فيما اذا أوجت هذه المنافع مالم يتبع قطع النطر عن المنافع الأخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وبلا فلاحه لتوهم حوار البيع .

قوله : (لو أنفد العاصب هذه الامور ضمن موادها) أقول . قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأعضائها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصنوعة من الذهب أو الفضة فلا يجوز إتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها هيئتها فقط ، ولو اتلفت بموادها ضمنها المتلف لما لكها ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وان لم تكن لرصاصها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة ايضاً مع الهيئة .

لا يقال : إن توقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة لا ينافي ضمن المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن حرار أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والمحمضة لا ينافي ضمن ذلك الطعام . فانه يقال . يفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في المحمضة إما هو الاضطراب الموجب لا بد الشارع في ذلك ، وأما هياكل العادة فان الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضمان .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) أقول : قد انفتحت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الإجماع عليها محققاً بعد أن في عنها الخلاف أولاً . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف - ما يكون معداً للمقامرة والمراهنة كالترد والشطرنج ونحوهما بما بعد آلة القمار بأجل الشايخ ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفتحت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوهما ، كما لا يجوز إتلافه ، لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

نعم يجب هي المقامرين بذلك عن المقامرة اذا اجتمعت فيه شرائط النبي عن المسكر
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه في المسألة السابعة من الضابطه الكلية في حرمة بيع
ما قصد به الجهة المحرمة ، ولا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها
جملة من الأحبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات الفهار ، وحرمة
الانتفاع بها . ومنها قوله وعه في رواية أبي بصير : (بيع الشرط حرام وأكل ثمنه سحت)
ومنها ما في حديث الماسي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع الزرد) . ومورد الخيزن الأخيرين
وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات الفهار

(١) في ح ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرط مما يكتسب به .

وفي ح ١٦ البحار باب حرمة بيع الشرط ، وح ٢٣ كتاب السبق . عن علي بن إبراهيم
في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر وعه في قول الله عز وجل : (إنما الخمر والميسر)
وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالزرد والشرط وكل قمار
ميسر وأما الاصاب فالأوتان التي كانت تمدحها المشركون وأما الارلام فالأقداح التي كانت
تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا يمه وشراؤه والانتفاع بشيء من
هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الأوتان .
ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكي بأبي الجهم ايضا .

وفي ح ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق وعه إنه من الكذابين
والمكذابين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو ربذي المذهب ، وكانت أعين القلب والبصر ،
ويسمى مرحون وهو من أسماء الشيطان

وفي ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الخصور عند اللاعب بالشرط وتاليه من أبواب
ما يكتسب به . محمد بن ادريس في آخر السرائر نفلا عن جامع البرقي عن أبي بصير عن أبي
عبد الله وعه قال : بيع الشرط حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك
والسلام على اللامي بها معصية وكبيرة موقفة . صحيحة .

وعن الصدوق بإساده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آثانه عليهم السلام في الناهي
قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع الرد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشرط . أضاف اليه الشرط .

وفي ج ٣ المستدرک في العائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة النقيه ص ٩٠٧
فالخير ضعيف على المشهور لجهة بعض رواته ولكن تلوح من منه آثار الصدوق وليس فيه
من آثار الوضع علامة واقفه العالم .

المدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الاصل يكسر الفرد وإحراقها .
 خذل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندنا . وقد تقدم ذلك في
 البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التعرض له في المسألة الآتية .
 قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) :
 (. أسقط الشارع منفعتها لاسع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهياكل العبادة للمتدعة ،
 كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالرد والشطرنج إن كان رضاها لا يبعد مالا ، وبه
 قال الشافعي ، وإن عد مالا فلا أقوى عندي الجوار مع زوال الصفة المحرمة) . وذكر
 المصنف : (إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا يبغي الاشكال في الجواز ، ولا يبغي
 جعله محلا للخلاف بين العلامة والاكثر) . وفي حاشية السيد : (لعله أراد بزوال الصفة عدم
 مقاصد الناس به وتركهم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية) .
 ويرد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكورة
 تدور مدار عدم صدق المالة على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره
 السيد رحمة الله بهد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التعريف في كلامه بالتقديم
 والتأخير : بأن تكون الصارة (وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فلا أقوى عندي
 الجواز) فيكون ملحق كلامه جوار البيع اذا كانت المادة من الاموال أو بوجه بتقدير
 المضاعف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (فلا أقوى عندي الجوار مع اشتراط
 زوال الصفة المحرمة) . وكيف كان فهو أعرف بحرامه ، ولا بدري ما الذي مهم منه
 المسالك حتى استحسنه .

قوله : (ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بموض) . أقول : في جمع البحرين : أصل
 القمار الرهن على اللعب بشيء ، ورعا أطلق على اللعب بالخاص والجوز ، وسيأتي التعرض لحقيقة
 القمار والميسر والارلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المعادلة
 مع الموض في مسألة حرمة القمار .

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : (ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها) . أقول : اتفق فقهاؤنا بل الفقهاء

(١) راجع ج ١٠ من السبهي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضعا وتكليفاً ، بل في المستند (٢) دعوى الإجماع على ذلك عققا .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في أول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي أن يقال ، أن الروايات (٣) قد تواترت من طرقها ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعارف ، وأن الاشتغال بها والاستمتاع بها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضررها يفت الفاق في القلب كما يفت الماء الحضرة ، ويتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياة ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يحسف الله بهم الأرض ويحمل منهم الفردة والغنارير ، بل من الوظائف اللارمة كسرهما وإتلافها حملاً للمادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) أن رجلاً صكسكس طنبوراً لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمنه

إذن فالمسألة من صغريات الصاطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العادة المتعددة ، وعليه فالخلق هو حرمة بيع آلات اللهو وضعا وتكليفاً ، على أنه ورد في الحديث (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشراؤها وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ح ٥ شرح فتح القدير : إذا كان أحد الوصين أو كلاهما عمرهما فأبيع فاسد . وفي ح ٧ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعية . أن من شرائط المعقود عليه أن يكون متنعفاً به شرعاً . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لا يتعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعاً . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه أن يكون متنعفاً به شرعاً فلا يصح بيع آلة اللهو . وفي ح ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ تحرم إحارة آلات الطرب ونسجها .

أقول لاشبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فإن الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاعتاق ، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الفناء من ذهاب العامة إلى جوار الفناء في نفسه .

(٢) راجع ح ٢ ص ٣٣٥ . (٣) ستعرض لهذه الأخبار المتقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الصاء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ح ٢ المستدرک ص ٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) أنه قال : إن الله عشي هدى ورجة للعالمين ، وأمرني أن أبيع المرامير والمعارف والأوتار والاوزان وأمور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات الزنارير شرؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة الله ، وقد حقق في محله أن المصاف إليه خارج عن حدود المصاف ، فلا يعد جرم له ، إلا أنه داخل فيه بسبب الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤوبه فلا بد لها من العلم بحقيقة الله ، وسيأتي التفرص له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تعي أهل الفسوق ولهموم بالاراديات وعبرها من الآلة الملاهي .

حكم بيع آية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الاناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو ما يكون معداً للأكل والشرب ، جمعه آية وأوان ، ونظرف أعم منه ، وبجمل القول هنا أن الربى عن آية الذهب والفضة إن كان محتصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما اتفق عليه الفقهاء كدقة (١) واستفاقت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جوار بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأغراض الاستعمالات وأقسام التزينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان استبعاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الإجماع أبها . وذكر النبي عنه في بعض الأحاديث (٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين بخدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان الاستبعاد حرمة جميع مفاعها وجميع أنحاء اسقلاب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة : لا يجوز الأكل والشرب في آية

من ذهب أو فضة إجماعاً ما . وعلى هذا التصريح كثير من الأصحاب

وفي ج ٢ من المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ ص ١٨٧ ، وح ٢ التذويب ص ٥٥ ، وح ١١ أواني ص ٧٥

وح ١ ثل باب ٦٥ عدم جوار استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وح ١ المستدرك ص ١٦٦ ، وح ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وح ١ سنن البيهقي ص ١٧

(٣) في ج ١ المستدرك ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) من عن استعمال أواني الذهب

والفضة . مرسله .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجيء منها القصاد محصاً ، وتكون من صفريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المتدعة .
وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع ١١» : (آية الذهب والفضة متاع الدين لا يوقون) . وفيه مضاعف إلى ضعف السد في الرواية ، أنها باطرة إلى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركا في الاحكام القرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وصعاً وتكليفاً ، وسذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإعما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى حوار الانتفاع بها في الثمن وفي دفعه إلى العثار في المكوس والكارك ، وإلى الطالم ، وعدم جواره . الثاني حوار المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة روايات . منها ما في رواية الجمع (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فإنه لا يحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد إلى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم حوار أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعطيل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا انفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٢٥ المذكور من ثل من طرعي الكافي والمحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آية الذهب والفضة الخ ولكن مالي الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالانبي من ١١٤٨ ، وح ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدراهم من ٤٨٨ ، وح ٢ ثل باب ١٠ حوار اتفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجمعي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بي بيده دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا ولا انفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وشديد التاء ، وتستوق ضم التاء الزيف ، البهرج اللبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صححه المسامخ ، وحمل مع انفاقه في التهذيب على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيطعن الآخذ أنه جيد .

عن يسه وإتفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بهية أيضا .
ومها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الامام «ع» قطع الدينار المشوش
بتصغير وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجه لما
قطعه بتصغير .

وفيه أولا ، أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجزة شيء . وثانياً : أن فعله «ع» وإن
كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في عمله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل
معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجوار الشرعي ، ويكون مؤداها الارشاد
الى عدم نهوض المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» :
(حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الامام «ع»
بالقائه في البالوعة ، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتذير . ومن هنا ظهر
ما في رواية دعائم الاسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المشوش .

وأما الناحية الثانية فتوصيح الكلام فيها أن للدرام المشوشة حالتين ، الاولى : أن
تكون رائحة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرام الرائحة في زماننا . والثانية : أن
لا تكون رائحة بينهم .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في حوار المعاوضة على الدرام المذكورة ، لأن الغرض
الاصيل منها أعني الرواح غير تابع لخلوص المواد وثباتها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار
سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اعتشاش المادة وخلوصها
بعم اذا سقطت عن الاعتبار فلا تخور المعاوضة عليها من دون إعلام .

وأما الصورة الثانية فإن المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يذبح البايع الدرهم المشوش
عند الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارج من المشوش ، فعلى الاول لا وجه
للبطالان أيضا ، ولا خيار لعشيري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فإن حصل التبديل فيها ،

(١) في ح ١ كتاب ٦١ العش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وح ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وح
١٠ الوافي ص ٦٣ ، وح ٢ مثل ما ١١٥ تحريم الغش عما يحس بما يكتب به ، عن موسى
ابن بكر قال : كما عند أبي الحسن «ع» فادد ما به مصبوبة بين يديه فطر الى دينار فأخذه
بيده ثم قطعه تصغير ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للإرسال
وللعسرين علي بن أبي عثمان .

(٢) في ح ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق
وهو المنطبق عليه الفضة وداخل محاسن : بقطع ولا يحمل أن يتنى مرسله .

وإلا كان المشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون التصلاص كلاماً عابثاً بالمش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مخدعين ، أما الصورة الأولى فلا ريب في إلحاح البيع تكليفاً ونفوذه وضماً للمجموعات ودعوى أن الفس مانع عن صفة البيع للأحبار المتطهرة الآتية في البحث عن حرمة الفس دهوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن مورها حرجاً تخصصياً ، إذ المش إنما يتقوم مع الفار وحبل المرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، واتمسك لذلك بجوابي الطعني وموسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدرام . والدانير المفضولة يوم طسد ، فإن الروايتين وإن كانتا طاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة مدلل من الروايات (١) على جوار البيع مع علم المتبايعين بالحال .

وأما للصورة الثانية فالتحقيق فيها أن للكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية ، وأخرى في الحرمة الوضعية ، أما الحرمة التكليفية فمعية حرماً ، لقصد موضوعها (وهو الفس) مع جهل المتبايعين .

وأما الحرمة الوضعية فمضى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العادة ، ونعرض المصنف لما في خيار تحلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، ولتحصها : أن القيود في المبيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كالمية

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التحلف ، كما إذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شاباً كرهه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل . ووجه البطلان أن ما حصرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فإن ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسلمه المشتري ، إلا أنها في نظر العرف

(١) هي ج ٧ التهذيب ص ١٤٨ ، وح ١٠ الوافي باب ١٠١ من الدرام المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ، و ج ٧ كل باب ١ - جوار اتفاق الدرام المشتري مما يكتب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : إذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : اشترى الشيء بالدراهم فأعطي الباقي الحبة والحبتين ؟ قال : لاحق تبيسه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک ص ٧٤٦ عند التعرض لمشقة التهذيب : (وبإلى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشقة وست) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

مشتان ، ولا يتعطل الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما ادبا مع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الاختلال والتقسيط فيما اذا كانت الكثرة تحيلية عقلية .

وإن كانت من القليل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما اذا باع عمداً على أنه كاتب فإن أعبر كاتب أو باع كبشاً فظهر أنه نعجة . والوجه في ذلك هو أن العائن ليس إلا من الاوصاف الكالية ، فلا يوجب تحله إلا الخيار .

ففي المقام اذا باع درهما على أنه مسكوك سكة السلطان فإن أنه مسكوك سكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور الوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فإن أنه عتيق فإن البيع صحيح ، وبما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط . ومن هنا طهر ما في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التذليس مع تفاوت السكة ، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان في المادة المحردة فلا بطلان ولا خيار ، وإن كان في مع الهيئة أو الهيئة المخصصة فلا مناص عن البطلان . نعم لو كان الملحوظ في المادة المحردة ، وكان التفاوت بكثرة المحيط وقتلته لثبت خيار العيب ، إلا أنه غير مفروض المصنف . وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البائع بالثمن دون المشتري وأخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الثمن في المعاملة ، ويحري فيه جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثاني فلا باع من نفوذ البيع فيه وضماً وإباحته تكليفاً للعمومات ونوم أن الثمن مانع عن العود متدفع عما ذكرناه من تقوم علم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : (وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات) . أقول : أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهم والقمار وبيع الدرهم المشوشة ، بدعوى استحالة صحته في الآلات ، لأن المادة والهيئة اجراء تحيلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة ، بل اذا بطل في جزء بطل في الجميع واذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيط إما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الحبل والخر اذا بها صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرهم المشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا اذا وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل اذا بان الغلط .

وفيه ان التزامه بالاختلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية اذا طهر الاختلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهم والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتعليل العقلي متين ومن الواضح

يمكن ، إلا أن احذر في إدراكم أيضاً كذلك . فإذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والاطال من جهة الهيئة ، وما الصورة الأخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات الهمار ليجتاح إلى إبداء الفارق بينها ، ومن المحتمل أن هذه العارة قد حررها المساح في غير موضعها اشتهاها والله العالم .

قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لا تنافي بحرمه من ثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتجديدها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمراً

قوله . (القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملات لمصلحة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه إخراجاً إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومبدأ القسمة هو أن المصلحة المحرمة التي يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بدن البدن بأداء تلك المصلحة محرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التضخيم فقط ، وعلى الحطب بشرط صنعه صنماً لحطب ، وإما أن تكون بسبب الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وبما أن تكون حرة الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى صم الغاية المحرمة للعامة المحللة ، وبذلك يدل بإرادهما ، كبيع الحارثية الملية إذ لوحظ مص الثمن بإداء صفة نضاض ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة حارثية في لأجارة أيضاً ، بل هي تريد على البيع وجه رابع ، وهو أن يؤخر نفسه بفعل الخراء كالربا والهيبة ومية وقتل والافتراء ، ومن هذا القليل إجارة الحارثية الملية للمعي

قوله (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً وحطب على أن يعمل صنماً) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متحجر اجواهر وغيرها عدم الخلاف في الإجماع على حرمة الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرّم سواء اشترطاه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المسكين و الخوالات للمحرّم وركوب الطعمة وسكاكهم للطم ، وبيع العنب والتمر وغيرها مما سجد منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنماً أو ربطاً ، وبلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) من هو ظاهر جميعهم ، يصمم على حرمة الإجارة للأمور

(١) راجع ح ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر —

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .

وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الأولى في جواز بيع المباح على أن يجعل محرراً وعدم جوازه . والثانية : في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه . أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول : أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب لجعله صنفاً أو آلة لحو - إغارة على الائتم ، بل في المستند (١) إبه معاونة على الائتم المحرم كتاباً وستة وإجماعاً .

وفيه أولاً : أن الكبرى متنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً . أنك علمت في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإغارة على الائتم عموم من وجبه ، لتقوم مفهوم الإغارة بالإقراض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها في الحرام وإن كان يطلق عنوان الإغارة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم حرمة الإغارة على الائتم حرمة البيع في جميع الموارد .

وثالثاً : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لادل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة تكليفية محضة .

ورابعاً . لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فإن ذلك مما إذا كانت المعاملة بمعاونها الأولى مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لا معوانها العرضي كما في المقام وهذا لا ينافي ما سلكتاه في بعض المباحث ، وأشرنا إليه فيما سبق من كون الواهي في باب المعاملات إرشاداً إلى الفساد كانهي عن البيع القرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المناعة ، فإن ذلك فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كانهي عن بيع الخمر .

وخامساً : أن تختلف الشروط الصحيحة إما بوجوب الخيار للمشتري ، لأن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والزم به المصنف في باب الشروط ، ومن الواضح أن الشروط الفاسدة لا تريد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصنة من الثمن فيقسط عليها وعلى المشتري فأنما هو في الشروط التي تجعل على النافع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره أو نجارة باب ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن

— ونحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتاً للدعارة أو محلاً للتسقي أو نحو ذلك .

يشترط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء كانت محرمة أم محلة فلا تقابل شيء من الثمن ، وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقييد .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآية التجارة وفيه أولاً : ما عرفته مراراً واستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط الموصين خارجة عن حدودها ، وثانياً : ما عرفته مراراً أيضاً من أن الشروط لا تقابل بحرم من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل ، وإتمامي مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع على الحرمة . وفيه مضافاً إلى عدم حجية الإجماع المنقول . أن دعوى الإجماع القعدي في المقام موهومة جداً ، لا يمكن استناد الجمهور إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ما ذكره في المستند (١) من كونه مفسده فعلاً محرماً لما بنا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أما لو قلنا بحرمه مقدمة الحرام فإما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التكيف بها وبين ذي المقدمة بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لا يحاده ، وإما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز .

الرابع : ما توهم من شمول أدلة النهي على السكر للمقام ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن السكر لرفع طهر النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب

وفيه أنه لو استعدنا من الأدلة وجوب النهي عن السكر لدفعه لا يمكن الاتزام بوجوب النهي عنه لرفع طهره بالمعنى ، وأما العكس فلا ولو أعممنا عن ذلك فهو إما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لا يقتضي انعقاد .

قوله . (خير جابر) . أقول . لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاحارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصرح في حرمة الاحارة للعناية بالحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إحارته الحرام

وأما الباحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إحارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول أن يكون متعلق بالإحارة من الأمور المحرمة ، كمن يؤخر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضوح والتكليف ، بل لا يعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا ما ظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الإحارة ، إذ هي تمتص الإحارته ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لا يعتمدان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم أيضاً .

الثاني : أن يشترط أن يؤخر عن استئجار ما يمتنع بالعين المستأجرة بالمبيع المحرمة من دون أن يكون أصل الإيجار للحرام ، كاستئجار البيت والخيل والامتعة والسيارات وسائر الخوالة شرط الانتفاع بها بالخبث المحرمة ، المشهور بين العامة (٣) عدم حوار (١) في ج ١٦ المبسوط للسرحدي ص ٢٨ ولا حذر الإحارة على شيء من العباء والنوح والمراير والبطل وشيء من أمه ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، قال بقدر الإحارة يستحق تسليم العقود عليه شرعاً . ولا يجوز أن يستحق على المرء فعل به يكون عاصياً شرعاً .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ الذكبية قالوا . من جملة الإحارات الممنوعة الإحارة على تعليم الفناء فانها لا تنصح ، وكلما لا يباح لا يصح تحريمه ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعصية مثل الفناء والنوح والاملاهي كاستئجار بعض الفارسيين من الشبان ليقوموا بالشد سحيفة ويتبادون في محاسنهم الخمر والمخمرات ، فإن استئجارها كربة لا يحل لسم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على العباء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا يستحق بالعقد

(٢) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أحرأ دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فرأها أنه لا حد عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أحرأ فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون بكافاً فاسداً لأنه يغير شهود .

(٣) في ج ١٦ المبسوط للسرحدي ص ٢٨ : إذا استأجر الذي من المسلم بيتاً لبيع -

ذلك ، إلا أن الظاهر أن المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً أن فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري إليه ، فلا موجب لفساد الإجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية حار (١) حيث حكم الامام «ع» فيها بحرمة الإجارة في ربح آخر بيته يباع فيه الخمر

وفيه مصاف إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للعسم أن يؤاجر بيته ويشترط بمكلى المستأجر أن ينتفع منها بمنافع المحرمة ، بل موردها فرض المم بالاتماع المحرم من غير شرط .

وثانياً : أنها عمولة على لكرامه لمعارضتها بحسنة ابن أدية (٢) الدالة على حوار إيجار الحولة لحل الخمر والخمازير .

وجمع المصنف بينهما أن روية أن اذنة عمولة على ما ادّعى اتفق أهل من غير أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد ، بقريب أن حار جابر يبيع فيه الخمر في ظاهره في هذا ، وأن حسنة ابن أدية بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منهما بصف الآخر

وفيه أنه قد تقدم في بحث عن بيع المدرة أن المتيقن الخارج عن مقام المتعاطب من — فيه إجماع لم يجر . لأنه معصية فلا يبعد انعقد عليه ولا أجر له ، وعند أبي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله أن يبيع فيه شيئاً آخر .

وفي ح ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ . إجارة الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل أو يضر بالدين لها لا تصح ، أو كذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق

وفي ح ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح مجد في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند أبي حنيفة أن تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت دار أو كبسة أو يبيعه أو يباع الخمر فيه بالسواد (١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بذل جابر » قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يؤاجر بيته يباع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . مجهولة لجابر وعلى سعة التهذيب حسنة

فإن صار من الحسان . رابع ح ١ كما ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ من باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمعمرات مما يكتسب به .

(٢) ابن اذنة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤاجر سيفيته ودأجه من يعمل عليها أو فيها الخمر والخمازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع المصادر المتقدمة في روية جابر .

الدليل لا يصح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار ، وإنما هو تبرعي محض .

ومن هنا اندفع ما في التهذيب من أنه (إنما حرّم إحارة البيت لمن يبيع الخمر لأن يبيع الخمر حرام وأحار إحارة السفيه يحمل فيها الخمر ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز أن يحمل ليحصل خلاً ، وعلى هذا لا بأس بين الخمرين) على أنه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنزير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لا يجري في حمل الخنزير .

وقد يشوم عدم يعود الإجارة وصفاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الإسلام (١) الظاهرة فيها ، ولكنه توم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير معبرة بشيء فلا تنفي لاثبات المقصود على أنها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتعمل على الكراهة .

ثم أنه دعوى ماد كرماء طهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الإجارة من غير أن يعمل شرطاً في العقد أو داعياً إليها ، وصورة أن يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله (بل الاظهر فسادُه وإن لم نقل بفساد الشرط الفاسد) أقول قد سمعت كون المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيارها عن سائر الشروط العائدة بمجارية .

قوله (مع أن الجزء اقل للتفكيك منه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشروط) . أقول : جوار الاحتمال والتفسيط في الاجراء الخارجية وإن كان صحيحاً كما اشرنا إليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا أنه غير صحيح في الاجراء التحليلية العقابية فإن الاحتمال في ذلك مطلق جرمياً ، ومن ذلك يظهر أن بطلان بيع الآلات المملوكة لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط حراماً ، فإن الثمن في باب الشرط إنما يعمل بآراء نفس المال فقط ، وليس للشرط حصّة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المخنية

قوله . (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المعينة) . أقول . محصل كلامه : أن الصعات سواء كانت محالة أم محرمة قد تكون داعية الى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : من أكثرى دابته أو سفينته لحمل عليها المكثري محرراً أو خنزيراً أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء وإن تعاقد على حمل ذلك فالعقد باطل والكبرى على ذلك حرام . مرسله .

بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ارباد اثنين فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها ، لأن للفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن ، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجهة لاريداء الثمن هي الصفة المحللة ، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد المعاوضة حينئذ ، كملاحظة صفة لتضي في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والمرفقة واللهو في بيع الصدا ، ووجه الفساد أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل ، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وطلانه في القيد بما قاله من أن ثمن فتوم فاسد ، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال .

أقول : تحقيق المسألة في جبهتين ، الأولى . من حيث القواعد ، والثانية . من حيث الروايات . أما الجهة الأولى : فأقاعدة نفتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة ، لوحيين ، الوجه الأول : أن بعض الأعمال كالخطاطة ومحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بمال إذا لوحط على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحط وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل شيء من الثمن ، وإن كان بدل المال بملاحظة وجودها . وعليه حرمة الصفة لاستلزام حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالتشروط الفاسدة لا توجب إلأ الخيار . الوجه الثاني . لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بمهر من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ إخراج إنما هي الأفعال الخارجية من التضي والقمار والربا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الانسان على اهرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الانسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث الى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث الى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية واستغنى بمقتضى الأولى فقد حصل على أرق مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكية القدسية الناعقة الى الطاعة والراذعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصى الله ، فيكون الانسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله . وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ — ٣٦٦ .

(٢) الوشا قال : سئل ابو الحسن الرضا (ع) عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما تمنها إلا ثمن كلب وثمر الكلب سحت والسحت في النار . ضبيعة لسهل ابن زياد وغيره . —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المصيات ، وكون ثمنهن سحتاً كشس الكلب ، وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار بها غي وكفاية .
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جوار البيع والشراء للتذكير بالجملة

— عهد الطاهري عن أبي عبد الله (ع) قال : سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمهن كفر واستماعهن نفاق . صعيقة للطاهري وسهل وغيرهما .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عبد وفاته بجوار له مقيبات أن يبيعهن ويحمل ثمنهن إلى أبي الحسن (ع) ، قال إراهم : فبعت الجواري ثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقالت : إن مولى لك يقال له إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مقيبات وحمل الثمن إليك وقد ثمن وهذا ثمن ثلاثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعلمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت . رسالة راجع ح ١ كاص ٣٦١ . وح ٢ تهذيب ص ١١٧ وص ١١٨ . وح ١٠ الوافي ص ٣٣ . وح ٢ أن باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ح ٢ مل . وح ١٦ البحار باب ٩٩ العاء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول (ع) : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده حوار مقيبات فيمنهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثمنه فقال لا حاجة لي فيها إن ثمن سكت والمغنية سحت . صعيقة . وفي هذا الباب ٤٤ من مل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال (ع) : وثمن المغنية حرام . محبولة محمد بن عصام الكليني .

وفي ح ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن أبي (ص) قال : لا يحل بيع المصيات وشراؤهن وبيعهن حرام . رسالة .

وعن عوالي الثاني عن أبي (ص) عن بيع المصيات وشراؤهن والتجارة فيهن وكل ثمنهن . رسالة .

(١) في ح ٦ سن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لا استأعوا المصيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا حير في تجارة فيهن وبيعهن حرام وفي مثل هذا الحديث رات (ومن الناس من يشتري هو الحديث) الآية
وفي ج ١٠ ص ٢٢٥ عن محمّد في نسخ الآية هو اشتراؤه النعي والمغنية بالمال الكثير والاستماع إليه وإلى مثله من الناطل .

وطلب الرق كروايتي الديبوري والمدوق (١) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفتا السند وغير محترمتي شيء . وثانياً : أن رواية المدوق حارحة عن محل الكلام أصلاً ، فأن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المنقبة وبها نون بعيد ، وأما رواية الديبوري فهي راحمة إلى البيع والشراء لطب الرق وتحصيله فحط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التضي الخارحي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس محرام جرمياً .

ثم الظاهر من الأخبار الثلاثة هو أن احرام إنما هو بيع الجوازي المنقبة المصدبة للظاهر ولتضي كالمطربات اللاتي يتجددن الرقص بحرفة لمن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التضي كالقدرة على بقية محرمات ليست بمفوضة عالم يصدر الحرام في الخارج كما عرفت . على أن معها لا يستعصر ما تنبغي لجوار الانتدع بها بالخدمة وغيرها . ومع الاعضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الحرام ، لقاء اشترى بعد على اختياره في أن يتدع بها بالخدمة محرمة إن شاء أو بالمنافع المحللة ، وعليه فله واجب الحرمة البيع إلا من حبه لإعانة على الاتم ، وهي بنفسها لا تصلح للمانة قال السيد (ره) في حاشيته على المن . (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» في حديث تحف العقول «و شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقربة تثيله بالبيع بالراء ، ودنك لأن المبيع في بيع الرماء ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المبيع هو خصوصية قصد الرماء ، في المقام أنها اجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها القضاء يصدق أن في بيعها وجه الفساد) .

وفيه مصافاً إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لا مورد لنقيس به لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٥ . وح ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ تل باب ٤٤ تحريم بيع المنقبة مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الديبوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت ذلك فأشترى لمنية أو اجارية تحسن أن تضي أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وع . مجهولة للدينوري .

أقول . في رجال الماقدني به لم تُف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من تل عن المدوق قاله . سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء حارحة لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بضياء فأما الضياء فمحظور . مرسله .

حرام لذاته ، وبيع الجارية لو كان حراماً فاعماً هو حرام لأجل قصد التضي ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لا بأس بالاشارة الى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فقول : إنه ورد في جملة من الروايات (١) عدم حوار كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضماً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلها الأفعال المحرمة ، وورد التكب ، كالتعني والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما اذا كان العمل سائفاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه ، نعم لو دعى لرف العرائس ، ولم يغلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبهن . وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في الحاشي . ومن جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المعني ايضاً .

حكم بيع العتق ممن يجعله خمرأ

قوله : (المسألة الثالثة يحرم بيع العتق ممن يجعله خمرأ قصد أن يجعله الخ) . أقول :

(١) أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن أبي حمزة بن سالم البطائني .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي ترف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحناط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» . أجزأ المغنية التي ترف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول . المغنية مأمونة ملعونة من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن اراهيم راجع ج ١ كما ص ٣٦١ . وح ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وح ١٠ الوافي ص ٢٣ . وح ٢ تل طب ٤٣ . تحريم كسب المغنية بما يكتسب به .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكذلك عن المقنع مرسل .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جوار بيع الأشياء المباحة ممن يعلم النافع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (اذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنفاً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لما أنه قد اشتمل على نوع معسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إعانة على السكر) . ونقل عن ابن ادريس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يحملة كذلك ، لا على النافع ، وفصل المصنف (ره) بين ما لم يقصد منه الحرام حكم بجوار بيعه ، وبين يقصد منه الحرام حكم بحرمته ، لكونه إعانة على الإثم ، فتكون محرمة ملاحلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضاً (٢) .

أما مذكره المصنف (ره) من التعميل فيرد عليه أولاً . أن مفهوم الاعانة على الإثم والعدوان كفهوم الاعانة على البر والقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً . لا دليل على حرمة الاعانة على الإثم ما لم يكن التسبب والتسبب في البيع كما سيأتي .

وثالثاً : أما اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد العانة المحرمة لصديق الاعانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع علم ترتب الحرام ايضاً . لصديق الاعانة على الإثم عليه ايضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الاختار المحورة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضاً ، لعدم اختصاص الجوار الذي دلت عليه الاختار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أ لم يستوضح «مرق بين القسمين» فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالعانة المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب خمرآ والخشب صنفاً ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالعانة المحرمة ، وأما القصد بمعنى

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سن البيهقي ص ٣٢٧ أفني نكراهة بيع العصير ممن يصرف الخمر والسيف ممن يصفي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المسبوط للمرخمي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يحملة خمرآ ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيحور بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد النافع ، إنما فساد في قصد المشتري ، ولا تورر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف وعبد استعساناً ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتعذه خمرآ ، لأن المعصية لانقام عينه بل بعد تغييره . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلها أقصى الى محرم فهو حرام .

العلم والالطاف فهو مفروض الوجود في الفقهين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن ان يكون انداعي الى بيع المائع هو ترتب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة اخرى، مع العلم بترتبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام الى الفعل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الاتم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايت، واخرى من حيث القواعد، أما الصورة الاولى فالكلام فيها من جهتين، الاولى في الحرمة الوضعية، والثانية في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الاولى فربما يقال معاد المعارضة مع العلم بصرف المبيع او الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. فغير حابر المتقدم (عن الرجل وأجر يته دباع فيه الخمر قال حرام اجرة) فانه لا وجه لحرمة الاجرة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبسبب القول بالتفصيل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

ومع مضاف الى ضعف السد فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بد من حمل على الكراهة لمعارضته بحسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جوار اجارة الخولة لحل الخمر والخازير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: حرمة البيع تكليفاً، لا دل من لاحاد على حرمة بيع الخشب ممن يتعده صلباً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وعدم القول بالفصل بين موردها وعبره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ماورد من الاحبار المتطرفة (١) الدالة على حوار بيع العنب والنمر وعصيرهما ممن يجعلها محرراً، يدعوى عدم الخصوصية في مواردنا. لعدم القول بالدل على

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله ع، عن ثمن العصير قل ان يفتل لمن يتناعه ليحطه او يجعله محرراً؟ قال: اذا منه قل ان يكون محرراً فهو حلال فلا بأس. طهية فاسم بن محمد الجوهرى.

محمد الحلبي قال: سألت ابا عبد الله ع، عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به نبيبه حلالاً فيجعل حراماً أبده الله وأسحقه. صحاحه.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والنمر ممن يعلم انه يجعله محرراً او سكرراً؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الايمان الذي يحل شربه او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبيذ يتخذ من التمر، وفيه ايضاً: إبان الشيء —

هذه الموارد وبين غيرها : إذ لو قيل : بالجوار قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .
وقد يوجه ما ذكر في روايتي رخصة وائي كهمس المذكورتين في الحاشية من بيعهم وع
تموه من يجعله حمراً : بأن يراد من لفظ الحمر فيها العصير العفلى ، ولم يذهب ثلثاه ظناً
— بالكسر والتشديد : حيثه أو اوله .

رفاعة قال : سئل ابو عبد الله «ع» وأنا حاضر عن بيع العصير من يحمره ؟ فقال : حلال
ألسا ببيع تمر ما من يجعله شرباً خبيثاً ؟ صحيحة .

يزيد بن حليمة الحارثي عن ابي عبد الله «ع» قال : سأل رجل وأنا حاضر قال : إن لي
الكرم ؟ قال : نبيعه عتياً ، قال : فانه يشتره من يجعله حمراً ؟ قال : به إذن عصيراً ، قال :
إنه يشتره من عصيراً يجعله حمراً في قريتي . (وفي الروايتي قريتي بدل قريتي) قال : يصنع
حلالاً فجعله حراماً فأعده الله ، ثم سكنت هبة ثم قال : لا تدرن ثمنه عليه حتى يصير حمراً
فتكون تأخذ ثمن الحمر . صحيحة ليزيد المذكور .

كا بسد ضعيف لسهل ، والتهديب بسد صحيح عن ابي بصير قال : سألت أبا الحسن
«ع» عن بيع العصير فيصير حمراً قل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع تمره من يعلم
انه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما اذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالثقة .

وفي رواية أبي كهمس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» هو ذا
نحن نبيع تمر ما من يعلم أنه يصنعه حمراً . محمولة لأبي كهمس .

أبو المعري قال : سأل يعقوب الأحمري أنا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أصطحك الله
إنه كان لي أخ وهلك وترك لي حجري يتيماً ولي أخ بلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير من يصنعه
حمراً ، إلى أن قال «ع» : وأما بيع العصير من يصنعه حمراً فليس به بأس خذ نصيب
اليتيم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعري هو حميد بن النسي المجلي الكوفي الثقة ، والمعري كسر الميم وسكون
الميم وفتح الزاء المعجمة بمعنى المز و هو خلط الميثان ، وقد وقع الخلط في كتابه أنه
بالمد كخمراء ، أو بالقصر كعصلي ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة
هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ ص ٣٩٤ . وح ٢ التهديب ص ٢٥٥ و ص ٢٦٤ ، وج ١ الروايات ص
٢٦٨ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير من يصل حمراً مما يكتب به .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» في بيع العصير
ونحوه ممن يصنعه حمراً .

ظاهر غير واحدة من الروايات أن شربه كان متعارفاً في زمان الصادق «ع» إذ من المستبعد جداً أنهم عليهم السلام يبيعون تحريم في كل سنة ممن يصنعه محرراً .

وفيه أن استعمال الخمر في العصير المقلد محرم وإن صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراه الكلام عن القرية المجوزة على أن هذا الحل إنما يصح على القول بعبادة عصير الخمر أو بغيره بعد عيابه ، ولم يثبت شيء منها ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لاطلاق لفظ الخمر أو لشراب الخبث عليه .

قال المصنف (فالأولى من الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفتى به جماعة وبشده رواية رفاعه (١) عن بيع العصير ممن يصنعه محرراً قال : نعم ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به - بالأول - بأساً) .

وفيه أولاً أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تحريم ممن يجعله شراباً خبيثاً على ما أشربا إليه ، بعد صدور العمل للمكروه منهم «ع» دفعة واحدة فصلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعبد بجوار البيع أنه قد وقع على العنب الخلال وبما المشتري جملة محرماً أبعد الله وأسحقه ، فلا يرز واردة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب إلى الإمام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله محرراً ، خصوصاً مع نصريحه «ع» فيما بالجوار بقوله (ولا أرى بالأول بأساً) نعم لو كان لفظ الرواية . إني لأحب بيعه ممن يجعله محرراً ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي سبب المصنف إلى رفاعه وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك . وإذن فلا وجه لقول المصنف (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته ما منحصه . أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار مجوزة على صورة أعلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرى هذا المنبع الخاص في الحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتحريم مع عدم العلم بأن قصده ذلك . ويرد على الوجهين أنها من الجوع التبرعية ، فلا شاهد لها .

(١) نسبه الرواية إلى رفاعه من سوانقم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» راجع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وح ٢ ثل باب ٨٨ جوار بيع العصير ممن يعمل محرراً مما يكتسب به . وج ١٠ الوالي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانة على صورة اشتراط جعل الخشب صليماً أو صنياً أو تواطئها عليه) .

وفيه مصداق إلى إطلاق الروايات المانة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه برد عليه أولاً : مالي المتن من أنه لا داعي لمسلم إلى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله راط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صليماً في روايتي ابن اذينة والقنع (١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على وجهين متباينتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينها ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بخوار نصح فيما يجعله راط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما يجعله أصناماً أو صليماً والذي ينبغي أن يقال : إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتهما لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتحرره عن تراص) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد ما احتله المصنف وجب أن يقتصر لكل طائفة على موردها ولا نصل الدوبة إلى التعارض بينها ، ولعمل بقواعده ، وهذا هو انطباع من الروايات ، وتشهد له أيضاً رواية ابن اذينة المفضلة بين الأصنام والبراط .

ويقرب . أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع الراط وضربها وإن كانت من المعاصي الكثيرة والجرائم المؤقتة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يفرق أن يشرك به ويفرق ما دون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث لشدة وضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جرافية ، لذهاب صاحبي نوازل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابيها إلى التفصيل مضافاً إلى عدم حجية الاجماع المقول في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على

(١) ابن اذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه راط ؟ فقال «ع» : لا بأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليماً ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٢٩ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ١٣٦ عن القنع . ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ به راط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صليماً ، مرسله .

محرمه. بيع المباح من يجهله حراماً .

وأما الصورة الثانية (أعي التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الأولى : في تحقيق مفهوم الاعانة وبيان ما يحترق فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الأثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الأثم فهل هي كحرمة الطام لا تختلج بالوجوه والاعتبار ، ولا نقل التخصص والتقييد ، أو هي كحرمة الكذب التي تختلج بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها ؟ لظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب . مفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوصاف المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الأولى . ما استظهره المصنف من الأكل ، وهو أنه يكفي في تحللها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد ، والثاني : ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لا مطلقاً ، ثم سببه إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : ما سببه إلى بعض معاصريه ، من أنه يحترق في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع لفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع . ما سببه إلى المحقق الأردبيلي من تعليق صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الطام المصا من شخص لصرب مطلوب فيه عليه إيها ، أو يطلب النقم لكتابة طم فيعطيه إيها ، وبحود ذلك مما يعد معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القريبة فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم . السادس . عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأوجهها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأول في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة . والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .

أما الأمر الأول : فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والإرادة في صدقها لفظة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي (وأعاني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستمعوا

- بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .
- وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين مات فقد أعان على نفسه) . ومن البدعي أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (٣) : (فأعينوا على ذلك نورع واحتشاد) ومن المعلوم أن المعنى على ذلك بالورع والاجتهاد لا يقصد الاعانة عليه في جميع الاحيان ، وكذلك ما في بعض الاحاديث (٤) من قوله «ع» : (من أعان على قتل مؤمن ولو شطراً كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من تبسم على وجه مدح فقد أعان على هدم الاسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك)
- (١) في ح ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة من أبواب الصوم عن سليمان عن أبي عبد الله «ع» في قول الله (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية أخرى يعني الصيام .
- (٢) في ح ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وح ١٩ الوافي ص ٢٣ ، وح ٣ ثل باب ٢٩ تحريم «كل» طين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : (من أكل الطين مات فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للوفلي وفي رواية أخرى فان أكلته ومات كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .
- وفي ح ١٠ من البيهقي ص ١١ عن ابن عباس بن رسول الله (ص) قال : من أهدم في أكل الطين فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه .
- (٣) في ح ١ ثل باب ٢٠ تأكيد استحباب الجِد في العادة من مقدمات العادة ، عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباة قال جماعة من الشيعة : والله اني لاحب ربحكم وأرواحكم فأعينوا على ذلك ورع واحتشاد ، وفي رواية ابن عفان عن أبي عبد الله «ع» فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد .
- وفي ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ في رواية مبسر عن أبي جعفر «ع» فأعينوا بورع واجتهاد .
- (٤) في ح ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وح ٣ ثل باب ٢ تحريم لاشتر في أمن اعمره من القصاص ، وح ٨ من البيهقي ص ٢٢ : من أعان على قتل مؤمن شطراً كلمة لقي الله وبي عبيده مكتوب : آيس من رحمة الله .
- (٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩ .
- (٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ .

الحامية فأعانتك على الطاعة . وفي المصنف الكاملة السجادة في دعائه عليه السلام في طلب الخراج (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للإنسان ، وسرت في الماء وأعاني الماء والريح على السير ، وأعاني العصا على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، إلى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة للمصيبة ، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المص بها . ولا اعتبار الداهي إلى تحققها ، لبديهية صدق الاعانة على الأثم على إعطاء العصا لمن يريد صرب اليتيم وإن لم يعلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى .
ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة إليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة لا عرف وجهاً صحيحاً لا اعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لا نرى أن أحداً ينكر تحقق الاعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير متعت إلى صميم مراد الظلم أو القتل ، أو كان ماعلاً عنه . نعم لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار انصرف إلى صورة العلم والالتفات .

وأما الأمر الثاني والذي بواقعه الاعتبار ويساعد عليه الاحتمال هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مراد القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال : إن الثالث أعان على الأثم شبهة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على القوى إذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما إذا رأى شخصاً يفرق فتوهم أنه شعص مؤمن فأبقده إعانة منه له على التقوى فإن أنه خشية وقد يمنع من غتار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدعها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهمع على بيعة الإسلام أو على قتل الدموس المحترمة فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال فبض أحدهما وبدم الآخر ، فإنه لا شبهة في استحقاق كل من الميئين الأثم واللوم من جهة الإعانة على الأثم وإن تحقق للفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شرطاً في صدق الاعانة لم يجوز له الدم إلا على الأول .

وفيه أن الصادر من التنادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقصد واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الأثم لتكون الامانة عليه إعانة على الأثم . وأما إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الأمر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صحة دم معينة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخليه أنه معين على الاثم فهو متجبر في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحقاق العقاب .

وقد تجبى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل . كما اتضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الاعانة على الاثم .

ثم لا يخفى : أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : لأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية . وعليه فإيجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها . وإلا لحرمت التناكح والناسل العلم العادي بأن في سبل الاسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، وتصدر منه الفائح .

وأما مسير الخاسر ومتاجرة التاجر مع العلم بمحصول السرقة فكذلك داخل في عنوان الاعانة ، لأنه لا وجه لحمل التعميط على المال مع العلم بمحصول السرقة فكذلك داخل في عنوان الاعانة ، لأنه لا وجه لحمل أمثالها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والحق الايرواني ، كما لا وجه له ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الاعانة من حيث إن التاجر والخاسر غير قاصدين لتحقيق المعان عليه ، لما عرفت من عدم اعتبار الفصد في صدقها .

وقد طهر من مطاوي جميع ما ذكرناه : أن المدار في عنوان الاعانة هو صدق العرفي ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القرينة والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من نسب في قصاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة .

حكم الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لأنه مقتضى الاصل الاول ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه :

(١) في ج ٢٤ المبسوط للمرخمي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العبيد والغنم ممن يصغده محرراً إعانة على العصية وتمكين منها وذلك جوام وإذا اشترى البائع من البيع —

فأحكم هو حوار الاعانة عليه إلا ما حرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيشة مقدمات طلبهم ، لاستماضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولولادة فم أو بكتانة رقعة أو بحماية حراج ومحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا لدخول الاعانة مما استقل به العقل ، وقامت عليه ضرورة العقلاء ، بل قال في العروة في مسأله ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تنمية التابع إعانة للجائر في حوره وجب عليه انضمام وإن كان سعر الجائر طاعة فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقتصر .

قوله : (بعموم النهي عن التعاون على الأثم والعدوان) . أقول : استدلوا على حرمة الاعانة على الأثم بوجوه ، الوجه الاول . قوله تعالى (١) : { وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان } . فإن طهرها حرمة المعاونة على الأثم والعدوان مطلقا . وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الأشخاص لاجراء من الخير أو الشر ليكون صادرا من جميعهم ، كسلب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والفساد . وهذا يملأ الاعانة فأنها من الأفعال ، وهي عبارة عن تهيشة فقدت فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الأثم لا يرمي إلى النهي عن الاعانة على الأثم ولو عصى أحد فأنه الآخر فإنه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فإن ما يتعامل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الطاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام .

مهم قد عرفت بها سبق حرمة التسبب إلى الحرام وجعل الداعي إليه ، يمكن حرمة ذلك لاستلزام الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجتماع على ذلك . وفيه أنها دعوى حرامية ، لاحتمال كون مدرك الجمعيين في الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعا تعديدا . مصفا إلى عدم حجية الاجتماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث . أن ترك الاعانة على الأثم دفع لعنكر ، ودفع المسكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الأردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع الصب في المسألة

— بتعذر على المشتري اتحاد الخمر فكان في البيع منه تهيج الفتنة وفي الامتناع تسكينها .

وفي ح ٢ منه المذهب ص ٥٢ عن الحاشية كلها أفضى إلى محرم فهو حرام .

وفي ح ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية

(١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة السهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله «ع» من أنه لو أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحي لهم النبي ، ويقاتل عنهم ويشهد بجهنم لما سلبوا حقنا .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه اذا علم المعين ما يحصاه دفع الائم تركه الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الائم باعانة الغير عليه فلا يحقق مفهوم الدفع .

وثانياً . أن دفع المنكر إما يجب اذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الاعراض المحترمة ، وسلب الاموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المصلين ومحو ذلك ، فإن دفع المنكر في هذه الامثلة ونحوها واجب بضرورة الحق وانفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢) وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الامور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فإنه وإن كان سبيل الانبياء ومهاج الصلحاء وفريضة عظيمة بها تقام العرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فإن دفع المنكر هو تعجير فاسده عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس إلا ردع الفاعل ورجعه عنه على مرأته المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الاجمالي إنه لا وجه لقيام دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فصافاً الى ضعف السند فيها أنها أجبية عن رفع المنكر فصلاً عن دفعه ، لاختصاصها بحركة إعانة الظلمة .

قال المحقق الأيرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع شرب الخمر بالنسبة الى جرمه شرب لامع للنهي عنه وبالنسبة الى ما لم يشرب كان النهي دفعاً عنه) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لإبراهيم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ من باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به .

(٢) في ح ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ من باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب الفصاحص . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» إن ثلاثة نفر رفعوا الى أمير المؤمنين «ع» واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يرام فقتل في الرؤية « وفي بعض النسخ الربيعة » أن نسل عينا وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه وقص في الذي قتل أن يقتل . ضعيفة لتوافي .

وفيه أن مرجع الرمح وإن كان الى المدح بالصليب والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضوعاتها لا ينبتى على التدقيقات الظنية ، ولا شبهة في صدق رمح المسكر في العرف والشرع على مع العاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبها بخلاف المدح .

قوله : (وتوم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله فعثراً بأنه لو تركه لفعله غيره) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايرواني : من أن النهي عن الطليعة يتجلى الى نواحي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطليعة على سبيل العموم الاستغراقي فكان كل فرد تحت سبي مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمين هذا الفرد وإن عم أن عملاً آخر سماع ويحرم لو لم بيع هو هذا ، فإذا تراكت التزوك بترك هذا للبيع وترك ذلك له وهكذا حصل ترك التخمير رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لأن مجموع التزوك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما يجعل الى أفراد الطليعة . لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه . لما فيه من المفسدة الالزامية ، فإذا توحه الهي الى طليعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتملاً على المفسدة الالزامية فلا محالة يجعل ذلك الهي الى نواحي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن مثل الهي فيه هو أن لا يتحقق الاثم في الخارج ، فالعرض منه إنما هو الوصول الى ذلك ، فإذا علم صدور الاثم في الخارج ولو مع ترك الاعانة من شخص خاص فلا موجب لحرمته ، وهذا كما إذا نهى المولى عبده عن الدخول عليه في ساعة عيبها لفراعه ، فإن عرضه بفوت اذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع الميضية عن دخول غيره .

ويدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجوزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرهما من يصنعها حرراً ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الاثم مطلقاً فلا أصل من دلالتها على عدم الحرمة فيما اذا عم المصنوع تحقيق الحرام في الخارج على كل حال . إذن فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا ما نحن فيه ، لأن عديم تحقيق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أن بيع أي واحد منهم على الهدل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

تتميم وفيه تأصيل

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الاعانة على الأثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى ذلك بأمور :

الاول : أنه لو لم يحز الاعانة على الأثم لما جازى الكافر ، لكونه إعانة على الأثم ، لتنجس للماء بمباشرة إياه ، فيحرم عليه شربه ، لكن السلي جائز ، لقوله «وع» : (إن الله يحب إيراد الكيد الحر) . على ما تقدم تمصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع للذكاء (١) فتجوز الاعانة على الأثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالإختيار لا ينافي الاحتيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يجعلها حرراً ، وجواز بيع الخشب ممن يجعله برابطاً ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الأثم ، ومن أنكره ظمناً أنكره بطلانه ، أو هو مكابر لوجوده ، وبطلان القول بالمعصية يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشاراً إلى كلفة الحكم ، وعدم اختصاصه بأمور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : (إذا كنت قبل أن يكون حرراً فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الخليل عن بيع العصير ممن يجعله حراماً (فقال : لا بأس به ببيعته حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأسحق) . وفي رواية ابن ذبينة عن بيع العنب والتمر ممن يعم أنه يجعله حرراً (فقال : إعانته حلالاً في الأيمان الذي يحمل شربه أو أكله فلا بأس ببيعته) . فإن الطاهر من هذه الروايات أن النشاط في صفة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان يعم هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القطعية على الجواز ، ضرورة جوارز المعاملة مع الكفار وغير المؤمنين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كلهم بإشارة الأواني أيام ما طبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرة إياه ، ووجوب تمسكهم بالزوجة للزوج وإن كانت يسد اعتساله عن الجنابة ، فيكون التمسك بإعانة على الأثم ، وأيضاً قللت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر ومسهل الحاح والتزاد وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الاعانة على الأثم .

وأيضاً قللت الضرورة بجواز إحارة الدواب والسيوف والسيارات والطائرات من

المسافرين ، مع الصلح إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة القطعية على جواز عقد الأندية والمجالس لتسليخ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان بل على وجوبها في بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين وتغظيم الشعائر ، مع العلم بوقوع بعض المعاصي فيها من الغيبة والاستهراء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال والنساء الى من لا يجوز النظر اليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التعميل في شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته ومنعته عرفاً في المشروط المحرم) . قول : قد طهر بما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصرت فائدته في الحرام . قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاصي بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها) أقول : إن كانت المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم به الشارع يحتمل تحققه فلا ريب في وجوب رده ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وإن ادعاء المشهور مطلقاً ، لمع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد ، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) الى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب

تقلل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض نوتها هل تقلل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمة ذلك على فرض نوتها إنما هي كحرمة الكذب تقلل التخصيص والتقييد ، وتختلف بالوجوه والاعتبار ، وليست هي كحرمة الظلم التي لا تخفف بذلك قال شيخنا الاستاد . (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها عند تحقق موضوعها ، لأن هذه من المناوئين العير القابلة للتخصيص ، فأما كسب المعصية وكالظم ، فإنه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصة مباحة وكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة . لما عن الحدائق ، عندما حكى عن الازديني (ره) من القول بالحرمة في مسئلتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواهر لا وجه له لأنه لو كان بيع العيب ممنوعاً لكان يعمله عمر آخلاً في عنوان الاعانة فلا يمكن أن يجدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعاً ، ولا يلزم ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرهم .

على جوارحه فتح ورود الدليل على الجوار يستكشف بأنه ليس داخل في هذا العنوان) .
ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هذا لو أكره الجائر أحداً
على الاعانة على الاثم أو اضطر اليها فانه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها
كحرمة الظلم لاحتلف بالوجوه والاعتبار ، ولا نقل التخصيص والتقييد لما كانت حائزة في
صوري الاكراه والاضطرار أيضاً .

قوله (وقد تلخص بما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من النعم
من دون قصد توصل لغيره الى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لا دليل على
حرمة الاعانة على الاثم ، ولا على اعتبار القصد في مفهوم الاعانة ، ولا في حكمها فلا وجه
لما ذهب اليه المصنف وأنتج به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة
على الاثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الاعانة
على الاثم إنما تتحقق بالتسليم والتسليم في الخارج ، ومن الواضح أن بينهما وبين البيع
عموماً من وجه .

قوله : (وإن عم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : إذا كان
البيع على تقدير ترك الآخرين محرماً فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عند العم ببيع غيره ،
وأما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير
فإن لم تزد حججه لا يفي من الحق شيئاً

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة لبيع من هذه الموارد الحسة بالظاهر عدم مصاد
البيع) . أقول : توصيح كلامه أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في
المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محرماً بالاتفاق .

وأما الملازمة بينهما فلا سلمها فيما إذا تعاقى سهمي «عنوان عرسي ينطبق على البيع ،
كتملقه «عنوان الاعانة في بيع العبد من يعم أنه يحمله محرراً ، إذ بين عنوان الاعانة على
الاثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالعساة مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك
بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر . فإن حقيقة البيع عبارة عن المادة
بين العوض والمعووض في جهة الإضافة ، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر
إيهما ، إذ لا يقبل التبعيض من حيث الصفة والعساة في بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث ما يحرم لتعريم ما قصد منه شأناً بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يضم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ مما من شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالمباح المحرمة ، فلا يصح أن يجعل عدواً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين ، الناحية الأولى : في حرمة بيعه وجراره في الجلبة أو مطلقاً ، والأقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أباها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناحية . وذهب بعض العامة (١) إلى حرمة بيعه في حال الفتنة

وفصل المصنف (ره) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في الأولى ، وإلى الجوار في الثانية ، وملخص كلامه . أن الروايات الواردة في المقام على طوائف ، الأولى (٢)

(١) في ح ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ح ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجر إليهم لأن الذي (ص) عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمض من ذلك ، وكذا الكراع لما بنا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٢٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ كاص ص ٣٥٩ . وح ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وح ١٠ الوافي ص ٢٩ . وح ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضري قال : دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراخ . فأتىني فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال : لا بأس أنتم اليوم بعملة أصحاب رسول الله (ص) في هدنة فإذا كانت المائة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن هند السراخ قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فباعه منهم فلما أن عرفني الله هذا اللغو ضحك بذلك وقلت . لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم . يعني الروم . وبهم فإذا كانت الحرب بيتنا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا —

مادل على حوار بيعة من أعداء الدين في حال الهدنة الثانية (١) مادل على حوار بيعة منهم مظاف ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المائعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المخوذة على صورة الهدنة في مقابل المائنة والمارعة ، وشاهد الجمع الطائفة الأولى امفصلة بين الحالتين « الهدنة والمارعة » .

وعن شهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقاً . لأن فيه نقوية الكافر على المسلم ، ولا يجوز

— فهو مشرت محبولة لا ي سارة .

أقول . قد كثر من الرواة حصص لا ثمة عليهم السلام بكلمة أصلحت الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح شؤون الديوية ، لا الامور الاحرورية . وتغيير حال الجور والعلم الى حال عدل والاصح في سيرة من جعل "فدس" بمقامهم . ولا لم اقدر أحد على خطاب سلامتي الجور بدت مع أنه كان مرسوماً في زمن ساس .

وعن سراد عن ابي عبد الله ع قال : فات به في أسع السلاح ، قال . لانه في فتنة . اقول . ان كان المراد بالسراد هو ان يعيوب المعروف وهو لا يروي عن الصادق ع ولا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن سجت في حاله ، هذا على نسخة الكافي والتهذيب ، وفي الاستبصار عن المراد عن رجل ، وعنه فلا ضمة في ضعف الرواية . وفي "وسائل" نسخة عين الدولة ع عن السراح وهو غلط حراماً لا بد في جميع النسخ على خلافه

(١) في ح ٢ التهذيب ص ١١٤ وح ١٠ لوائ ص ٢٩ وح ٢ ثل ص ٣٥
تحریم بيع السلاح لا أعداء الدين ع بكتيب به عن أبي القاسم صيقل قال . كنت اليه
ابي رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أحثرتي بيعها ؟ فكتب ع لا بأس به
محبولة لأبي القاسم

(٢) في ح ٢٣ لبحار ص ١٨ ولاب ٣٥ المتقدم من ح ٢ ثل . عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر ع قال : سأته عن رجل المسعي الى المشتريين التجارة ؟ قال : إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق ع أوصى به النبي (ص) بأعلى كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة .
(١) القتال (٢) والساحر ، (٣) والديوث ، (٤) وما كبح المرأة حراماً في درهما ، (٥) وما كبح
المبيمة ، (٦) ومن كبح ذات محرم منه . (٧) والساعي في الفسة ، (٨) وبيع السلاح من
اهل الحرب ، (٩) وما كبح الركاة ، (١٠) ومن وجد سعة فمات ولم ينجح . محبولة لحد بن عمرو
وأبى بن عبد وأبيه .

على كل حال . ويرد عليه أولاً . أنه لا يمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين ، لا يمكن كونه في حال الصلح ، أو عند حربه مع الكفار الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص ، فانه أخذ بنظير المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن مذهب اليه الشهيد (ره) وحيه جداً . ولا يرد عليه شيء مما ذكره المصنف لوجوه ، الأول أن ماحظه وحياً للجمع بين المطلقات لا يصح لذلك ، فان موده هم المخاضون من سلاطين الاسلام ، كما دل عليه الدوال في رواياتي الحصري وهذا السراح عن حل السلاح الى أهل الشام . وقد ذكرنا في المباحث ، وإدلاشه في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا محالين ، فتكون الطائفة الاولى المتصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بخير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعهم عند قيام الحرب معهم وبني الشيعة ، وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في حوازه خصوصاً عند حربه مع الكفار . لأن ما يدفعهم أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن أصلها المتمثلة لاختصاصها بالمخربين من الكفار والمشركيين الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد مرة رميته الى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، واخرى بتضمين دليله ، أما الأول فلائذ لا مخرج لها من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلائذ تقوية شخص الكفار بالذي ونحوه وإن كان حائراً ، إلا أن تفرجه جهة كمره غير حائرة قصماً ، ومن الواضح أن تمكين المشركيين والمخاربيين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستقل العقل بقرح ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي الى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسليم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازها لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عمومياً من وجه ، فلا يلزم من البيع المخرد تقوية الكفار على الاسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة الى إرهاب الكفار وقتالهم . فيعبر بهم ولو في حال الهدنة . تقض للقرض ، فلا يجوز .

(١) سورة الانفال ، آية ٦٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لانهلونهم الله بهم) .

وأما ما دل على الجواز فانه لصعف سنده لا يقاوم الروايات المأثقة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل ويقول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإعانة على الائم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المذار فيها هو الصدق العربي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتمدى الى كل ما كان كذلك . وبؤيده قوله (ع) : يستعينون به عليه .

وفيه أن الإعانة على الائم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست محرمة في نفسها . وعلى القول بحرمتها فيها وبين مانح فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله (ع) في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . فخرج عن حدود الإعانة على الائم . وإما يدل على حرمة إعانة الطمعة ، ولا سيما اذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب علمه ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المأثقة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرعه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تفهيد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لعل ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع .

الناحية الثانية . الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها سواء كانت مما يدايع به في الحرب أم مما يقاقل ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : المجن (٢) والدرع

(١) في ج ٢ ناح للعروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والفتح كعنب ولسمعان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح ما يقاقل به في الحرب ويدافع ، أو حديدتها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر وؤث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأحمر ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي مجمع البحرين قوله نهالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو ما يقاقل به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث سلاسل .

(٢) في القاموس : المجن والجمحة بكسرهما للزمن ، والجمحة بالضم كل ما وقع .

والمعبر (١) وسائر ما يمكن به (٢) في الحرب .
 الثاني أنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالسيئة والاستعداد إلى قتال الكفار وإرهابهم ،
 فيبيع السلاح منهم ولو مثل المعبر والدرع فقص تعرضه تعالى .
 الثالث : أن تمكن الكفار من مطلق ما يمكن به في الحرب تقوية لهم وهو محرمة عقلاً
 وشرعاً كما علمت .

الراجح . أنه يحرم حمل السروح وأداتها إلى أهل شام . وبيعها منهم والاعانة لهم عند
 قيام الحرب بهم وبين الشيعة ، لروايتي احضري وهند السراج ، وفيها من الكفار أولى
 بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفتا السند .

وهم وذئف

قد جزم أن المراد بالسروح المذكورة في رواية الحصري هي السيوف المربحية ، فلا
 تكون لها دلالة ولو لم يعنى على حرمة بيع ما يمكن من أعداء الدين .
 ولكن هذا التوهم فاسد ، فانه مصافاً إلى أن الظاهر من كون السائل سراجاً أن سؤاله
 متعلّق بمسئته (وهي عمل السروح وبيعها) فلا ربط له بالسيوف وبيعها ، أن حمل السروح
 ماؤاد على السيوف المربحية لا ساعده الفواعل المأوية ، لأن المربحي يجمع على مربيحيات ،
 لا على سروح ، وإنما السروح جمع سرح على أنه لا يباع منه صدر الرواية ، لاشتماله على
 كلمة الاداة وليست بالسيف أدوات بخلاف المرح ، وجمعها على أدوات سيف من القمد
 ونحوه بعيد جداً .

قوله : (عفتضى أن التمهيل فاطع للشركة) أقول . قد يدل بحوار بيع ما يمكن
 من الكفار لصحيحة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين متقيان من أهل الباطن ؟
 فقال . معها ما يمكنها

(١) في هاموس المعبر كبير ررد من الدرع يلبس تحت الفلدسوة ، أو حلق يتقع
 بها المتسلح .

(٢) في ح ٩ تاج المروس ص ٣٢٣ . لكن بالكسر وقاه كل شيء وسره ، وكن
 أمره عنه أحياه ، وقال بعضهم . أكن الشيء سره ، وفي التمهيل العريز : (أو أكنتم في
 أنفسكم) أي أخفيتم .

(٣) في ح ١ كما ص ٣٥٩ . وح ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وح ١٠ الوافي ص ٢٩ .
 وح ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتب به . قال : سألت —

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، ووضح ذلك : أن الامام «ع» فصل بين السلاح وبين ما يمكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جوز الامام بيع الكافي ، لأن تفصيل قاطع لشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لعموم ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين محقوقي لدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلامهم أو أحدهم مهدور الدم لم يكن وجه لمع بيع السلاح مهم ، وحديثه فيجب أن يباع منها ما يمكن ليتحفظ كل منهم عن صاحبه ، ويقتصر به عنه ، بل لو لم يشتروا وحسب إعطائهم إياه مجاناً ، فإن أصححناهم يوجب أصححلال وحرمة الاسلام في الجملة ، ولذا سكنت علي «ع» عن مطالبة حقه من الطعنة خوفاً من إهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أتى بعض الأعطام في سلب الأمان بوجوب الجهد مع كفار حطفاً لدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الانحصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقتلهم بطريق) . أقول : يبيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، ويحرم من صفات المسألة المقدمة ، فإن قلنا بحرمة الاعانة على الاثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا حار كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول بإسقاط الحكم تنقي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة ووهن الحق وتنقية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الرواية ضعيفة لسد .

قوله : (ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد) . أقول : لاشبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظير له الى موضوعية المتعلق ، كما أن قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ماضياً الى موضوعية متعاقبه ، ولا نظر له الى فساد ، وعدم تأثيره ، فهي لا يجرمان في استعمال واحد .

وابصار لمهي من حيث هو تحريم بحث لا يقتضي الفساد لاشرعاً ، ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوضعها ، أو بأمر خارج منطلق عليها ، إذن فلا ملازمة بين احرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مراراً عديدة .

— انا عبد الله «ع» عن العنبرين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهم السلاح ؟ فقال : نعم ما يمكنهما الذرع والحمين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : العنة كجعة الطائفة أصلها فيه كقبح ج فتون وفتان .

وعليه فإن كان المراد بالشيء المتوجه إلى المعاملة هو الشيء التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لعل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالشيء عن البيع وقت البدء لصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبنوية البيع .

وان لم ترد منه المولوية التكليفية كان إرشاداً إلى الفساد ، كالشيء المتوجه إلى سائر المعاملات ، أو إلى المنفعة ، كالشيء المتوجه إلى أحراء الصلاة .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن الشيء عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبنوية ذات البيع في نظر الشارع ، فيجوز تكليفاً فقط ، ولا يكون دالاً على الفساد ، ويتصح ذلك جلياً لو كان الشيء عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعة فيه محالة معتداً بها عند العقلاء) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على سق البحث في الأنواع السابقة لنقد هذه هاتين الحرمتين الوضعية محالة في المسألة السابقة فإن البحث فيها كان ، طرأ إلى الحرمة التكليفية ومن ذات العلم به لا وجه لهذا البحث إلا استطراداً فإن المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم حوار بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع أنه أولى بالذكر هنا ، لا يمكن دعوى كونه حراماً تكليفاً .

ثم إن مالا ينع فيه نارة يكون لفته كعبة من أشعر والخطة وغيرها ، فإن هذه الأمور وإن كانت تعدد عند العرب والشرع من الأموال ، بل من مهماتها ، إلا أن قلتها أخرجتها عن حدودها ، وحدود إمكان الانتفاع بها . وأخرى تكون لحسته وردته ، كحشرات الأرض من العقارب والحيات والحفاس والجعلان والضفادع والديدان ، وبعض أقسام الطيور من بقالها (١) والسر والفربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطافت كلمات الأصحاب على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نعماً يعتد به . قال

(١) في القاموس : البعث مثله طائر أعرج كفرلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجنة الوحشية الطباع ، والوحدة

رمحة ج رخم .

الشيء في المذموم (١) . وإن كان لا ينتفع به فلا يجوز بيعه مالا حلال مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات .

وفي لئذكرة (٢) مع عن بيع تلك الأمور بخسها ، وعدم النفعات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتار بما ورد في الخواص من منافعتها ، فاما مع ذلك لا بعد مالا ، وكذا عند الثمعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه يرفع الشك عن ذلك ، وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضا (٣) وإن جاور بعضهم بيع الحشرات والحوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا يبيع فيه وجوه :
أوجه الأول . أن حقيقة البيع كما عن المصالح عدرة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولا . أنه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفا عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هذا ذكر في القاموس أن كل من ترش شيئا وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح حداً عدم تحقق الاشتراء بدون بيع ، للملازمة بينهما ، ولذا قال الرابع الاصحها في اشتراء والبيع تلازمان ، بل كثر في الكتابات (٤) تعريب استعمال البيع والاشتراء في غير المبادلة المالية . وأما ما عن المصالح فصاف على عدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل مجرد شرح لاسم فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقصاً وإبراماً .
وثانياً أنه لو ثبت ذلك فعاية ما يرم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالة

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٢٢ . يصح بيع الحشرات والحوام كالحيت والفقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحداد لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فإذا لم يكن من شأنه الاتفاع به كحجة من الخطأ فلا يجوز بيعه .

(٤) في معرقات الرابع شريعت بمعنى بيعت أكثر وأنعت بمعنى اشترت أكثر . قال الله تعالى وشروه فمن بحس ، أي ماعوه ، وكذلك قوله : بشروني الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز شراء ولاشتراء في كل ما يحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون به الله ، اشتروا الحياة بالدنيا ، اشتروا الصلاة بـ الله اشترى من المؤمنين ، ومن ساس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله فمعي يشري ببيع .

على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالمعومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن
تراض ، بذاتة صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال
الوجه الثاني : ما عدا الا يصاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محلل أكل له بالباطل
فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ماطرة الى
تفريق الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل
الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سبه تجارة عن تراض .
الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السهمية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع
صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع صغرى فهو أن المعاملة إنما تكون سهمية إذا انتفعت بها
الأغراض الوعائية والشخصية كليهما ، وليس المقدم كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض
الشخصية بامتناع مالا نفع فيه من الخسرات وغيرها ، وهي كافية في حرج المعاملة عن
السهمية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعاملة السهمية بعد أن شملتها
المعومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم قلنا الدليل على فساد معاملة السفيه ، لكونه محجوراً
عن التصرف ، والمعاملة السفيهية غير معاملة السفيه

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وكل
شيء يكون لهم فيه المصالح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . فلا يراد
منه مجرد المنفعة وإلا لم الأشياء كلها . وقوله «ع» في آخرها (إنما حرم الله الصنعة
التي يبيعها منها القصد محضاً ظاهراً وكذاً) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة
الذات كورة هناك لها منافع محتملة ، فلا تخرجه الحرمة مثلاً كثيراً ما يمتنع بها في معالجة الدواب
من الأمراض ، فحظها مما يبيع منه الفساد محضاً باعتباره هذه المنافع لندرتها .
وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما يقيتا لبيان حكم الأشياء التي تمتصت للمصالح
أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو علت احداهما على الاخرى ، فيحكم صحة بيعها
أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التطلية المكونة فيها ، وأما الأشياء التي لها نفع محلل
تأخر غرضه عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك توجه ، لأم حيث صحة البيع
ولأن حيث فسادها ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للمعومات .

على أنها لو تمت فاعداً تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لحسته ، لكونه مما يبيع منه الفساد
محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لفاته كعكة من الخنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً .
ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليبية على ما تقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحرمة الوضعية ، ويضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعاظم الاجماع على ذلك . ومعه أن المصالح منه غير حاصل والمذكول منه ليس بحجة ، تلي أنها لا تطلق بوجود الاجماع التعبدى الكاشف عن الحجة المقصرة ، لاحتمال استناد المخمسين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحبة محمد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا ينع فيه ، بل كثيراً ما يصر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لأناس يبيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحة المقصودة منه : أعني حط المتاع بادرة بخلاف الهر ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها . ووجه منع أن يصاح الفرد المحللة ليست سادرة ، بل هي من مهب المتاع ! وإنما اوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوح .

قوله : (ولو فرض الشك في صدق مال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع) . أقول . لعلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فصلا عن الشك في صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم مادل على صحة البيع وانتمك بمصوبات التجارة والصالح والعقود والمئة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر مناهضها للمطابقة) . أقول :

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٢ .

وفي ح ٢ المستدرك ص ٤٣ عن دعائم الاسلام عن علي بن عاصم : رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشمها . مرسلة .

(٢) ج ١ ص ٢ من البيع .

(٣) في ح ٢ من المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى السمير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلافاً والمختار أنه لا يجوز .

أقول : الظاهر أن الغالبين يحرمه بيع الهر قد استندوا الى جملة من الاحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد اخرجها البيهقي في ح ٦ من سننه ص ١١ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور . ومنها ما عن عبد الرزاق بإسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر أيضاً : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا يناق ما تقدم منه في بيع الايمان من حمل الشوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الاموى حوار بيع السباح بناء على عرقه التذكية عليها) .
أقول : يجوز بيع حلود لساع والانتفاع بها على وجه الاطلاق . فلو قدم على الانتفاع التي ذكرناها في بيع المسوح والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى ان التنصيص إنما ورد بجهتها فقط ، فيجب تقليد جواز البيع به كما في المتن .

ثم ان السباع بما قبل التذكية كما هو المشهور ، بل عن السرار الانتفاع عليه . وتدل عليه موثقة سماعة التي تقدمت في مسند حوار الانتفاع بالحيطة ، عن حلود السباع ينفع بها . قال «ع» (اذا رميت وصميت فانتفع بجلده) إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالحيطة ، وبلا فلامانع من بيعها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت .

قوله : (ولو عصه عاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) أقول الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمنشرة . وعليه فلا بد وأن يحرر من عبدة الصان إما برد عيه أو مثله ، ومع تقدمها لا يمكن الخروج منها بأداء القيمة ، بل اصبح العاصب مشغول الدمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المغلس ، إذ الانتقال الى القيمة إنما هو فيما اذا كان التالف من الاموال . فلا يتقبل اليها اذا لم يكن للعاقل مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة صان اليد ، لشمولها لمطلق التأخوذ بالنصب سواء كان من الاموال او من غيرها .

ومنه ان القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند اليها المشهور في موارد الصان . ولكنها صيغة السد وغير مستحقة شيء . كما سيأتي التعرض لها في المقروض بالعقد الفاسد .

(١) في ج ٢ مستدرک الوسائل ص ٤٠٠ وح ٥ كثر العمل بعني المهدي ص ٢٥٢ وج ٥ مسند احمد ص ٨٠ وح ٢ سنن ابى داود الجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وح ٥ بيل الاوتار للشوكاني ص ٢٥٢ عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدى الحديث . في ح ١ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٣١٣ : ان سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان تابعاً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه الى الكوفة ، وهو صاحب الدخلة في ستان لانهاري ومن للتجزيين عن أمير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للصالح بقاعدة الانلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لاحتمال مواردها بالاموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام واريد من الاول الوصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من أتلف مال الغير الخ) لشملت هذه القاعدة صورة الانلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً . على ان القاعدة المذكورة متصيدة وليست عتق رواية . وكيف كان فموردها بخصوص الانلاف ، فلا تدل على الصالح عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي) أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم العرامة فيما لو عصب صيرة تدريجاً . ويرد عليه ان بطر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المعصوب مقدراً صدق عليه عنوان المال ، ومن الديهي ان كل حصة من الصيرة وإن لم تكن مالاً شرطاً لا وعردة عن الانضمام الى حصة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحيات صارت مالاً ، فتشملها أدلة الضمان .

❦ فرع ❦

لو حار مالاً بيع له كالخشب ثبت له الاحتصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، وليس لأحد ان يزاحمه في مصرفه فيه للسيرة القطعية . على ان احد ائمار من الهيز قهرأ عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث (من سرق الى ما لم يسرق اليه احد من المسلمين فهو أحق به) فقد قدم انه ضعيف السند ، وغير منجز شيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه) . أقول : قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتسهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى ترتيب حروف اوائل عوالاتها ، ونحن أيضاً نقفني إثرهم .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة مادام على حرمتها من الأدلة الاولى ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهذا لا يحتملان . وعليه لا موجب للبحث في كل مسألة من المسائل لآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهات اخرى ، وأما ما في حاشيته . - يد من عدم حوار اخذ الاحرة على العمل المحرم لقوله (وع : إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمره ، فإن المراد من ان الله اذا حرم شيئاً ، فهو فاسد ، فانه مضاف

الى ضعف سد هذا الحديث ، أنا مع صدق الثمن على مطلق العوض .

قوله : (المسألة الاولى - تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها او الامة التي يراد بيعها حرام) . أقول - الماشطة والماشطة التي نحس المشط . وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .
والظاهر انه لا خلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، او الامة التي يراد بيعها ما لبس فيها من المحاس ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تحارة المفتح : (ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة شعر امرأة غيره) . وفي المكاسب المحظورة من لهاية . (كسب المواشط حلال اذا لم يشتمس ولا يدلس في عملين فيصان شعر النساء شعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن مالا يحور في شريعة الاسلام) وفي فتاوى العامة (١) انه لا يحور وصل شعر الانساقي بشعر المرأة

وتحقيق هذه المسئلة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى - في تدليس الماشطة . الطاهر انه لا دليل على حرمة التدليس والنس من حيث هما تدليس وعش إلا في بيع او شراء او تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة المش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كترتيب الدور والأليسة والأمنعة ، لا يطهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وإزالة أفسا جديدة ، نعم لو قدما بحرمة الاعانة على الاثم لكان زيب المرأة التي في معرض الترويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للبش المحرم .

وقد احاد المحقق الايرواني حيث قال : (إن الماشطة لا يسقط على فعلها عش ولا تدليس وإنما العش يكون بفعل من معرض المغشوش والتدليس فيه على البيع ، نعم الماشطة أعدت المرأة لأن يمش بها ، وحاشا كبحال الخائف الذي بفعله تعد العامة لأن يدلس بلبسها ، وكفعل صانع السبعة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء . وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق . بل الاخير رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشط الماشطة الطاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن (١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٦ مع عن وصل شعر الاسنان شعر المرأة لحديث عن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن البوج الباطلة بيع شعر الاسنان ، لأنه لا يحور لحديث عن الله الخ ، وقد رخص في الشعر للأخود من الور يزيد في صغار النساء .

وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٤١٦ في عدة من الأحاديث عن رسول الله (ص) الواصلة والمستوصلة .

ورد النبي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يجعل من الأخبار (١) الكثيرة جوازها

(١) في ج ١ كا ص ٣٦٦ ، وح ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٢ ، وح ٣ ثل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة بما يكتب به . عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) في حديث ام حبيب الخافضة قال . وكانت لام حبيب اخت يقال لها : أم عطية . وكانت مقبية . هي ماشطة . فلما اصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني مني يام عطية اذا أتت قبيل الجارية فلا تسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تذهب بماء الوجه وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه « صحيحة .

أقول : تقيس الحواري تريد . وعن صحيح ائتان الرجل اذا حنس ، واقتات الروضة أخذت رحرها ، ومنه قيل لعاشطه : مقبية ، وقد قبضت العروس تقيئاً ربها . وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : دخلت ماشطة على رسول الله (ص) فقال لها : هل تركت عملك او أوتت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ص) أما أعمله إلا ان تنهاني عنه فأنتهى عنه ، فقال : اعملي فاما مشطت فلا تجلي اوجه بالخرقة فإنه يذهب بماء الوجه ولا تعلمي الشعر بالشعر ضعيفة لابن شيم ومرسلة . وراى في المس . واما شعر المهر فلا بأس بأن يوصل شعر المرأة . وهو من سهو النظم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل أبو حمزة (ع) عن القرامل التي تصنعها النساء في رؤسهن فصله بشعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما ردت به لزوجها قال : فقلت لفلان رسول الله (ص) لئن الواصلة والموصولة ؟ فقال : ليس هالك بما لئن رسول الله (ص) الواصلة التي تربي في شامها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال تلك الواصلة والموصولة ضعيفة لسعد المذكور أقول : القرملة كبرج مائند المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابرسم ، وبها له في لغة الفرس « كيسوند » وفي لغة الترك « صاح « غي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي (ع) قال : سأله عن امرأة مسلمة تمشط بمرائس ليس لها معبشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال لا بأس ولكن لا يصل الشعر بالشعر ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠٢ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساطي قال : قلت لابي عبد الله (ع) : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لئن الواصلة والموصولة قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجعل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأس قلت : لها الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والقوادة . مرسلة .

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشتتر ، بل في رواية قاسم بن محمد صرح بجوار نعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : تنقيدها بمعوم مرسله الغيبة وفقه الرضا (١) فانها تدلان على جوار كسب الماشطة لم تشتط وقتل ما تعطى ، إذ مفهومها يدل على حرمة كسبها مع استقاء الغيبين او احدهما ، تنقيده المخلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشتط الاجرة وقتل ما تعطى ، والا فيحرم كسبها .

وفيه اولاً : بها صعيقة السد . فلا يجوز الاستدلال بها على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بها على الكراهة . على شمول احكام من طلع بمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد قوله دعه اذا علمت ما يعطى الله . على ذلك حين العمل ولا يلا باحق العمل بعد وقوعه ما وجب كراهته) . بين اخل . فانه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه فلا عرو في تنبيه عدم قبول بعد عمل في كراهة ذلك العمل ، كتأخير الاعمال الليلية في صحة صوم على نحوه .

وثانياً : ما ذكره المصنف (ره) . وملخص كلامه : أن الوحدة في أولوية قبول ما تعطى وعدم مطالبتها بالريادة . هو احد صريحي سبيل مع اخلو

الاول : ان ما يعطى له شطه والخدم والختن والخلق والمفهم لا ينقص عاصراً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودعوة حاشم ترفعون لرسالة ، خصوصاً من اولي المروة وثروة ، بل لو سمعوا عملاً يطوبونه يدرؤ الى كسب ذلك العرص ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالدعوة بما يعطون وترك المطالبة بالبدنة

الثاني : ان المشاركة والمباكة في مثل تلك الامور لا سبب بحرمين من ذوي الشهد والنفقة ، كما أن المباعدة فيها ربما وجب مطاسة أصحاب اجرة المثل ، فذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشاركة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لا في حوار المطاسة بارائد ، والامتناع عن قبول ما يعطى اذا افاق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز الاخطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ح ٢ من باب ٢٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن تصدوق قال : فان دعه : لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشتط وقتل ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعر فلا بأس بان توصله بشعر المرأة . مرسله .

وفي ح ٢ المستدرك ص ٢٣١ عن فقه الرضا دعه . ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشتط وقتل ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعرها واما شعر المعر فلا بأس . ضعيفة .

قوله : (أو لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع) . أقول : الرسالة إما دلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة المتبر فيها تعيين الإجارة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز أن يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون أمره هذا موجباً للظن بإجارة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « ولا ينافي ذلك ماورد » . أقول : إن تم ما ذكره المصنف من محل الرسالة على أن الأولى بالعامل أن يقصد التبرع كانت الرسالة خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وأن ياترهم تخصيص ما دل (١) على اعتبار تعيين الإجارة قبل العمل بواسطة الرسالة إذا كانت حجة ، وإلا فمد عليها إلى أهلها .

الجهة الثالثة قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الناشئة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلامه يهرهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أحرة الأحرار قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلم ما أجره . صحيحة لمسعدة . راجع ح ١ كتاب ١٤٧ من المبيشة ص ٤١٢ . وح ٢ التهذيب ص ١٧٥ . وح ١٠ الوافي ص ١٢٨ . وح ٢ ثل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الآثار .

(٢) في ح ٢ ثل باب ٢٧ أنه لا بأس بكسب الناشئة مما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن علي بن عراب عن جعفر بن محمد عن آتانه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والمنصصة والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة ضعيفة لعلي بن عراب وعمره من رجال الحديث

قال الصدوق قال علي بن عراب النامصة التي تحنف الشعر ، والمنصصة التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها وهو أن تعمر بدنها ، أو ظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بأبرة حتى يؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالورة فتحصر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . ولواشرة التي تشم أسنان المرأة وتعصها وتحددها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر امرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والمنصصة . راجع ج ٢ صفح البيهقي ص ٢٢٦ . وح ٧

والخص ، والوشم ، والوش . أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في الروايات سعد
الابسكاك والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والوقادة سفرته
من ضروريات الاسلام ، وسيأتي التفرص لذلك في البحث عن حرمة التغطية .

وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن عراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر
امرأة غيرها) . فقد يدل بحجته أيضاً لظهور اللعن فيها .

ولكن يرد عليه أولاً : أنه لا حاجة في تفسير ابن عراب ، لعدم كونه من المعصومين مع
وزود الرد عليه في روايتي سعد الابسكاك والاحتجاج ، وتفسير الواصلة والموصولة بهما
بمعنى آخر ، ويحتمل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة لأن معصومونه المذكور في سنن
البيهقي (١) .

وثانياً : لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد وأن يحمل على الكراهية ، كما هو مقتضى الجمع بين
الروايات ، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر - شعر امرأة على ثلاث طوائف
الأولى : ما دل على الجواز مطلقاً . كرواية سعد الابسكاك المتقدمة (٢) عن القرامل التي
نصها النساء في رؤوسهن تصلته بشعرهن (٣) قال : لا بأس على المرأة بما تربت لزوجها
وكرواية الاحتجاج (٤) (٥) .

الثانية : ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، وجواز الوصل في الثاني دون
الأول ، كقولهم (٦) في حرجة العقيمة المتقدمة (لا بأس بكسب الماشطة تمام تغارط وقطت
ما مغلقت ولا تصل شعر المرأة شعر امرأة غيرها) أما شعر المعز فلا بأس بأن توصله لشعر امرأة
الثالثة : ما ظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر لشعره كجسده من الروايات المتقدمة
من التبريقين ، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣) .

(١) ج ٧ ص ٣١٢ :

(٢) في ج ٣ مثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمك النكاح (٤) عن
أبي بصير قال : سألت عن قصة الواسمي تريد المرأة الزينة لزوجها وعن الحنف والقرامل
والصوف وما أشبه ذلك (٥) قال : لا بأس بذلك كله . حرجة .

(٣) قال : سألت عن القرامل ؟ قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف تجملة النساء في
رؤوسهن فقال : إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة
والموصولة . مجهولة ليحيى بن مهران وعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ التمهيد ص ١٠٩
وج ١٠ الوالي ص ٢٢ . وسج ١٢ ص ١٦٦ . وج ٤ مثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب
الماشطة بما يكسب به .

وثابت بن أبي سعيد (١) وهاتان الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل المصوف بالشعر .
 وقد قضى الجميع بيها أن يلزم بجواز وصل شعر المصوف المرأة ولا كراهة ، ويجوز
 وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فإن ما دل على المنع مطلقاً بقيد عما دل
 على جواز الوصل . شعر المصوف ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى
 يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فإن رواية سعد بن عبد الحميد
 وإن كانت بصراحتهما تبيح نوم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر
 من الوصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة رخصاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو
 لم يكن جائزاً لكان على الإمام «ع» أن يدع نوم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً :
 إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى حرام ، على أن يدع ما أتى عندنا من الحسن وثابت
 غير ظاهرين في إحرامه كله هو واضح لمن يلاحظها

بليها أمران ، الأول : أن رواية سعد بن عبد الحميد بزيادة المرأة لزوجها ، فلا تدل على جواز
 الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أنه من المقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها
 لا يسوغ التزين بالمرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو شعر امرأة
 كان من الأمور السامعة في نفسها .

الثاني . أن رواية سعد مطلقاً تدل على جواز وصل شعر المصوف مطلقاً ولو كان شعر
 امرأة أخرى ، فبقيد بما اشتمل على البيه عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها .

وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقة ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل
 الشعر بالشعر ، ولو كان في بعض أفراد فرد محرم لوجب على الإمام «ع» أن يتعرض لبيان
 حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام ، وهذا كله مع صحة الروايات ،
 ولكنها جميعاً ضعيفة السند ، وإذن فلقضى الأصل هو الجواز مطلقاً .

ورعنا يقول : إن لمن الوصلة في السوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة ،

(١) قال ذهبي (١) عن أبيه عن الإمام «ع» عن النساء يحملن في رؤوسهن القراميل ؟ قال لا يصلح
 الصور وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها
 فإن وصلت شعرها بمصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . بمجولة ثلاث روعن الاحتجاج
 مثله مهملًا ومصححاً . راجع ح ٢ ك ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ .
 ثم ياب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بمصوف من مقدمات النكاح .

وهيه مصافاً إلى ضعف سنده ، واستهان البعض في الأمور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن البعض ليس اصرح في احرمه حتى لا يتصور حمله الكراهه . وإنما هو دعاء بالاعاد المطابق الشامل للكرهه أيضاً ، نظير الرجوع إلى المطابق شامل للوجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه صريحاً في التحريم ، لكنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهه اذ تعارض بما يدل على الجوار كما عرفت .

ومن هنا ظهر حوار قية الأمور المذكورة في لسوي كالتخص والوثم والوشر وإن كانت مكروهة ، بل ربما بشكل الحكم بالكراهه . نعم ، لضعف الرواية إلا أن تترك في ذلك قاعدة تسامح في ذلك ليس ساء على شمولها للمكروهات أصلاً . ورد حوار البعض أعني حذف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه صرح الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتبهة على البعض على الواشمة والموتشمة

(١) عن الصدوق بأسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن حماد عن أبي بصير (ص) لعلي «ع» قال يا علي لعن الله ثلاثه أكل راده وحده . وراكب بلاء وحده . والثمن في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١١ . تؤكد كراهه كل الامساك به اذ وحده من أحكام المائة . وج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . وج ١ ثل باب ٢١ . تؤكد استحباب تأخير العشاء من موافقت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في الوقوع بمعون ملعون من أخر العشاء إلى أن تشتبك بجوء ملعون ملعون من أخر العشاء إلى أن يقضي اليوم . وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التطهر بالمسكرات من الأمر بما عرفت عن كبر القوائد . ملعون ملعون من وهب الله له مالا لم يتصدق به شيء . أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاستناد بأسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أبا موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحب الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . محمولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلاً ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواشمة والموتشمة والناجش والمجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب الكاح ، والسيرة القطعية حوار تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الأمور المستحبة . ومقتضى ما دل على حرمة الوصل والتمص والوشم والوشر هو عدم جواز تزينها سواء كان ذلك للروح أو لغيره فيتمارضان فيما كان التزين بالأمور المذكورة للروح ، وبساقطن ، فيرجع إلى الأصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الأمور المرورة فالسيرة بيه وبين ما دل على جواز التزين هو العموم انطلق . فيحكم بحوار التزين مطلقاً بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو حوار تزين لروحة لزوجها فقط ، ولكننا نقطع بعدم مدحنية الزوجية في الحكم بحيث أولاهها مكان التزين للمساء حراماً . بل هو أمر مشروع للمساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، دون فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الأمور المذكورة في النبوي .

قوله . (خصوصاً مع صرف الإمام للسوي لو ارد في الوصلة عن طاهره) . أقول : صرف السوي عن طاهره ، التصرف في معنى الوصلة والمستوصلة بأرادة القيادة من الوصلة يقتضي حرمة الوصل والتمص والوشم والوشر المذكورة في السوي ، لا اتحاد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الإجماع الذي يجتمع مع الكراهة لصار مؤيداً لحل ما عدا الوصل على كراهة .

قوله : (نعم بشكل الأمر في وشم الأظفار من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصالحه) . أقول : لاشبهة أن الوشم لا يلزم الإيذاء دائماً ، بل بسببها عموم من وجه ، فإنه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الإيذاء ، لأجل استئمان بعض المحدثات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينهما فالسيرة القطعية قائمة على حوار الإيذاء إذا كان لمصلحة التزين ، كما في نقب الإدان والآثاف قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إما يحصل بمجرد رغبة المخاطب أو المشتري) .

أقول . التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبس الأمر على العيب ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها ، وأما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة ثياب الحر (١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس

البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

والخضر المروجة لظهور بويض الدين وصفاته ، بدفعة كونه بها أربعة أخاطين ، ولا يظن أن يترك بدلة حقيقته أو عتقه .

تزيين الرجل بما يحرم عليه

قوله (استئنة الذينة تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .
أقول : الحق بطلانها وقها العامة (١) واستئنتها الأحياء من طرقا (٢) ومن طرق
المنة (٣) على حرمة لبس الرجل للحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار
سالية عن حرمة تزيين الرجل بها ، فقد المسألة بهذا السؤال كما صرحه أصحاب (ره) فيه
مباحة واضحة ، ثم ورد في بعض الأحاديث (٤) (لا تهنم بالذهب فإنه رعتك في الآخرة)
وفي بعضها الآخر (٥) : (جعل الله الذهب في الدنيا ريشة النساء حرم على الرجال لبسه
والصلاة فيه) . ولكن مصافا إلى ضعف السند فيها ، أنها لا تدل على حرمة تزيين الرجل
بالذهب حتى يشمل النبي عليه صورة اللبس أيضا ، له تزيينه مع في الرواية الثانية حرمة
لبس الذهب على كونه ريشة النساء في الدنيا لا يهلوي عن الاستدلال بخوار تزيين الرجل بالذهب
عالم يصدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ هـ المساهب من ١٠ للشعيرة قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ،
ولا يجوز الرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا إليه من تحت حائل ، ويحرم ستر
الجدران به في أيام الفرج والريّة إلا بعدد . والحال أنه قالوا : بحرمة استعمال الحرير بمطافا
ولو كان نظافة لغيره ، ومثل الرجل الخلق وكذلك الصبي والمجنون يحرم لباس الحرير .
وفي من ١٢ الحمية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا للصرورة . وفي من ١٣
الملكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصغار خلاف .
وفي من ١٤ يحرم على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٥٠ كما فات ١٣ لبس الحرير من ٢٠٦ . وأما ٢٣ الخواتيم من التجهل
من ٢٢٠ - وج ٢٦ الوافي باب ١٨ الخواتيم من ١٠٣ . وكتاب ١٧٩ أجاس اللباس
من التجهل من ٩٨ - وج ٢ ثل ١٢ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير - وكتاب ٢٠ عدم
جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي من ٤٧٤ و من ٤٢٤ .

(٤) مضمومة لمطالب بن عثمان . راجع أبواب الخواتيم المقدمة من كتاب الوافي و ثل .

(٥) مرسلة . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الأحكام ، إلا أن ليس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، فالنهي عن لبسها يلزم النبي عن التزين بهما .
وجه أنها دعوى جزئية يخلع الملازمة بل بين العمولين وعموم من وجه ، فإن التزين قد يصح في حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا جسد ارتداء الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما إذا خيط به الثوب ، كما تتعارف حياطة الفراء بالحرير والنداح ، وكما إذا صاغ الإنسان أسنانه من الذهب ، وقد يصفق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت ستائر الألبسة ، وتحمم الرجل بالذهب للتحربة والامتحان ، وقد يجمع العوامان ، وتخصيص الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسألة ، من مسائل لباس المصلي قال : (أمم) كان زعيم الساعة من الذهب وعلقه على رقبته ، ووضع في حبه لكر علق رأس الزعيم بحرم لأنه تزين بالذهب ولا تصلح الصلاة فيه (ص) .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالنظفة والجمجمة ونحوها ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟

ونقول : إنه وزيد النبي عن التشبه في الإخبار المتطرفة (١) ولعن الله ورسوله المتشبهين

(١) في صحيح ٢ للامات ٩٩٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء بما يكتسب به من ٥٦٢٠ من جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث . ضيفة لعمرو بن شعير .

وفي صحيح ٣ المستدرک ٥٥٠ عن الطوسي في مجمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : ارتبح لمنهم الله من فوق عرشه وأمسك عليه الملازمة ، الرجل يشبه بالنساء ، وقد خلقه الله ذكرا ، والمرأة تشبه بالرجال ، وقد خلقها الله أنثى . مرسل .

وفي صحيح ٣ المستدرک ٥٥٠ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقري (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال . ضيفة لعمرو بن شعير . ابن حمارة ولا فيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشر الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عبودة كبيرة وفي صلبها غرور في بدنها مسكنا خفالت وبكرة فلبس

من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة .

ومع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأثت الرجل وتذكر المرأة ، او التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس .

أما الأول فمذهبي المطلقان ، فإن لارمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة ، كالفرل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكس ونحوها من الامور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة شغل الرجل ، كالأحتطاب والاصطياد والسقي والزرع والمعد ونحوها ، مع انه لم يلزم به احد ، بل ولا يمكن الا تزام به .

وأما الثالث فلا يمكن احده كحديث ، إذ لجامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون امراً مضبوطاً ، فيصين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأثت الرجل اللواط ، وتذكر المرأة بالنسحق ، وهو الطاهر من لفظ التشبه في المقام .

وأيضاً ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» السوي على المخشيش والمساحقات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبه بالرجال ، الخبر . مجهول لعروة وغيره .
عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : ان رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الخلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن رسالة .
وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة المتشبهين من النساء بالرجال والرجال بالنساء . ضعيفة .

(١) في ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب السكاج المحرم ص ١٧ عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آثمه عن علي «ع» انه رأى رجلاً به تأثت في مسجد رسول الله (ص) فقال : اخرج من مسجد رسول الله يا لهة رسول الله ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . ضعيفة لحسين بن علوان .

وفي حديث آخر : اخرجوهم من بيوتكم فاهم أقدر شيء . رسالة وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس . اخرجوهم من بيوتكم
وبهذا الاسناد عن علي «ع» قال : كنت مع رسول الله (ص) حالاً في المسجد حتى —

وطرق الطمعة (١) وانكها ضعيف السد .

وقد اتضح مما تلوهنا بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبه بشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه الى التشبه بما هو من مقتضى ما دلت عليه صاحبته ، لا ما هو مختص به بالعمل كاللباس في حيز الملح ، بل كون المسابقة من تشبه الاثام بالذكر متنوع ، بل التخت أيضاً ليس تشبهاً بالانثى) . وكذلك مدق طمعية السيد من : (عدم احتصاص البوي بالتشبه في التأث والتذكر ، لا يمكن شموله للتشبه في اللباس أيضاً) . ولعمد من المحقق الايرواني حيث قال في توجيهه رواية المقل : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كمن متزيهاً زينة النساء كما هو الشايع في شأن عصرنا وكان هو المراد من التأث ، لا تسعت) ' وهو أعرف بمقاله .

اتاه رجل به ثوبت فدم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله في الأرض يسترجع ثم قال . مثل هؤلاء في امي انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عدت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ح ٢ المستدرک ص ٤٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ص) المشبهين بالرجال بالرجال والمزجلات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ح ٢ كآب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب الكناح ص ٢٧ . وح ٢ ثل باب ٢٤ تحريم السحق من الكناح المحرم ص ٤٣ . وح ٩ الوابي باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» قال : لعن رسول الله (ص) المشبهين بالرجال بالرجال والمزجلات من النساء بالرجال ، قال . و- المحشون واللاتي يسكنن بعضهن بعضاً . مجرورة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل ٥٥ ثل الرواية : (ورواه البيهقي في الخافض) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ح ٢ كآب ١٨٩ السحق من الكناح ص ٢٣ . وح ٩ الوابي باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والاب ٢٤ المذكور من ح ٣ ثل ص ٤٤ . عن أبي عبد الله في الزاكية والمركوبة قال : وفيه قال رسول الله (ص) : لعن الله للمشبهات بالرجال من النساء والمشبهين بالرجال النساء . مجرورة للحسين بن رباب وبمقبوب بن جعفر .

(١) في ح ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أني سمعت قد خضب يدي ورجلي بالحناء ، فقال لي (ص) : ما لك هذا ؟ فقول : يا رسول الله اقل تشبه بالفساد ، فأمر به ففني إلى النقيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التثنية في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية أخرى : كان رسول الله يهيئ المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فانه يستفاد منها تحريم التثنية في اللباس .

وفيه أنه ليس المراد من التثنية في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ومحوه ، بل الظاهر من التثنية في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتريا كل من الرجل والمرأة زي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخست الحماث وأشد الجرائم وأكبر الكاثر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد نبه على ما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لمزيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة التثنية لأخبار النهي عن التثنية ناهي . من الوسوس الشيطانية ، فإذ قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التثنية .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم لتثنية وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه التثنية في الخارج مع العم والامتثال ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإيمانه ، على أنه قد أطلق التثنية في الأحبار ، على جر الثوب والتفتت والمباحفة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التثنية ، ودعوى أن التثنية من الفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جرافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحل ماورد في التثنية في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا يعرف منشأ هذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من

(١) في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام اللباس ص ٢٨ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه : قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء . مرسل .

وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسل .

الكرهه الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق (ع) عن أمانيه عن رسول الله (ص) إنه (كان ينجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينسب المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الحرمة ، لعدم إطلاق الرجز في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم المحقق يجب عليها ترك الزينين الخ) . أقول : اختلفوا في المحقق هل هو من صف الرجال ، أو من صف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلا من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزينين المختصين بكل من الرجل والمرأة) مبي على كونه داخل تحت أحسب العناوين « الذكر والانثى » وإلا فأصالة البراءة بالنسبة إلى التكليف المختصة بها محكمة .

قوله : (وبشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الطاهر عن التشبه صورة علم التشبه) . أقول . لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضاً ، فهو موجود في المحقق

التشبيب بالمرأة الأجنبية

قوله : (المسألة الثالثة . التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإطهار جنبها بالشعر حرام) أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبيةات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره إذا كان التشبيب تقبي الحرام وترجي الوصول إلى المعاصي والتواحش ، كالزنا واللواط ومحوها ، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجراة على معصيته . ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال حرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع التبرؤ التي اعتبرها المصنف ففي حرمة خلاف ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب (١) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ . يد أن حكم بإباحة قضاء قال : فلا يحمل التقبي بالأنفاس التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يبيع الشهوة إليها ويبعث على الاقتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأمرد .

وفي ص ٤٣ من الغراني . لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره المباح إلا ما كان في

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوده ، الوجه الاول : أن التشبيب هناك للتشبيب بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وهيه أولا . لو سلمنا كون التشبيب فتكاً لها فإن ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمة المعروفة المحترمة ، فإنه لا فرق في حرمة الفتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم ، والزوجة وغير الزوجة ، والمخطوبة وغير المخطوبة ، فإن فتك جميعها حرام عقلاً وشريعاً ، وأيضاً لا فرق في الشعر بين الإناث والذكور ، والآباء والأولاد .

وثانياً : أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فإن الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية في حال الخلوة بحيث لا يطلع عليه أحد ليلزم منه الفتك ، أو يكون التوضيف وإظهار محاسنها وذكر محاسنها مصحوباً ، سواء كان ذلك بالعلم أم خبره ، كما إذا سأل سائل عن بنت أحد الأعمام والنون ليعتبط بهن واحدة ، فهل يهزم أحد أن توصيفها بالجل واليكاب والآثام والأحلاق حرام ؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الفتك من دون تحقق التشبيب ، وقد يمتنع ، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً .

وثالثاً : أن كلاماً في المقام في حرمة التشبيب بمواهب الأولى ، فثبتت حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الفتك أو الإهانة أو غيرها - خروج عن محل الكلام .

الوجه الثاني : أنه إيذاء للتشبيب بها ، وهو حرام . وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يرب عليه أدى الغير قهراً إذا كان الفعل سافهاً في نفسه ، ولم يقصد التعامل أذية الغير من فعله . وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أدى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتدبير بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والصداقة ومحوها ، وكثيراً ما يتدبر بعض التجار باستيراد للبعض الآخر مال التجارة ، وسأدى الجار . ولو جدار حاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتعوه بحرمة ذلك .

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمعربات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الخنثية : التضيي المحرم ما كان مشتملاً على الخلط لا تحل كوصف للزنان . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

ما استدل به على حرمة التشبيب

والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيحيي) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم هوصها لاثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الأول . أن تشبيب من الأب والابن ، لا يبيح حراماً ، لا سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ، بوعة صفري وكبرى : أما الوجه في منع الصفري فلا بد لدليل على كون التشبيب من الأب والابن ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشبه به على المطالب بأراقبه والمدائح العالية المطلوبة للمقلد ، خصوصاً إذا كان شراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقاً ، لأن الأب والابن لو كان على إطلاقها من المحرمات لم يقل محرمات كل مافى العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامه وذكر النار والجنة والخور والفصور - فهو باطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضاً في آيات عديدة (١) وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة الأب إلا على نحو المراجعة الجريئة .

الوجه الثاني . أنه ورد البهي في الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراماً .

وفيه أما منع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لدلت عليها مطلقاً ، سواء أكان بالشعر أم بغيره . وسواء أكان التشبيب «بني أم يذكر» ، وسواء أكانت «لأبني مؤمنة أم غير مؤمنة» ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

- (١) كقوله تعالى في سورة الاحكام ، آية : ٣٧ (وما الحيوة الدنيا إلا لعب ولهو) .
- وقوله تعالى في سورة الصكوت ، آية : ٩٤ (وما هذه الحيوة الدنيا إلا لهو ولعب) .
- وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ (اعلوا إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .

- (٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (ويهي عن الفحشاء والمنكر والبغى) .
- وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشيب دائماً ، مع ان الكلام في التشيب بعنوانه الاول ، حرمة بعنوان الله او النعشاء او غيرهما من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ومحل النزاع .

الوجه الثالث : انه متاف للعفاف الذي اعتبر في العدالة يقتضي بعض الروايات (١) وحيث ان العفاف واجب ، فيحرم الاخلال به . وفيه انما نمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاساب الحيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل (٢) على النهي عن النظر الى الأجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والى كفة في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيماءه ، كتأثير السهم الخارج في الغرض ، ومن هنا أطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي حمزة . ووجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشيب هو ان النظر الى

(١) في ج ٣ ثل باب ٤١ ما يمتنع في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن أبي بصير قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى نقل شهادته لهم وعليهم ؟ قال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطش والفرج واليد واللسان ، الخبر . صحيح .

(٢) في ج ٢ كا باب ١٩١ التوارد من الكاح ص ٧٦ . وح ١٢ الواقى باب ١٣٥ المعة من الكاح ص ١٢٧ . وح ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات الكاح ص ٢٤ عن عتبة بن خالد عن ابي عبد الله وع : قال : سمعته يقول : النظر بسهم من سهام ابليس مسموم وكل من نظره أوردت حمرة طويلة . ضعيفة لعقبة .

وعن ابن أبي بجران عن ذكره عن أبي عبد الله وع : . وي زيد بن حماد وغيره عن أبي حمزة عن أبي جعفر وأبي عبد الله وع : قال : ما من أحد إلا وهو يصيب خطأ من الزنا فزنا العين النظر ، الخبر . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي حمزة . راجع المصادر المربوبة في خير عقبة . وفي التابن المذكورين من الواقى وثل عن العقيبة عن عتبة بن خالد قال : قال ابو عبد الله وع : : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لا لغيره اعقبه الله إيماناً يجد طعمه . ضعيفة لعقبة .

وعن الكاهلي قال : قال ابو عبد الله وع : : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة حس

الاجنبيات اذا كان سها مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلمه عن قلوب الناطرين ، فالتشيب أولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشيب وبين سائر العاصيات المحرمة ، وكذلك في المقام ، إذ قد يكون التشيب مهيئاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراماً كالتشيب بالزوجة ، وقد يكون التشيب غير مهيئ للشهوة كما اذا شيب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومما الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاحنية ، وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال قال أبو عبد الله «ع» إياكم والطرفان سهم من سهام إبليس . مرسل .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن معصاح الشريعة قال الصادق «ع» : إياكم والنظر الى المحذورات فإنه يذر الشهوات . مرسل .

وعن القصب الرازي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس . مرسل . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة سطر الى الاجنبية . وعلى هذا المسحج أحدثت العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كآ باب ١٥٨ التنزه من السكاح ص ٦٤ . وج ١٧ الوافي باب ١٣٤ مالا ينبغي للنساء من السكاح ص ١٠٦ . وج ٣ ثل باب ٩٩ عدم بجوار خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات السكاح ص ٩٣ . عن مسند عن أبي عبد الله «ع» قال : فلما اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمعون .

قال في الوافي : الاجباء الجمع بين الطهر والساقين سامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ثل عن موسى بن ابراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آتائه «ع» عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن ابراهيم .

وعن الحسن الطوسي في مكارم الاخلاق عن الصادق «ع» قال : اخذ رسول الله (ص) النساء ان لا يتحن ولا يمتحن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . مرسل .

يمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عصباً منه .

وفي ج ٢ ثل باب ٣٩ ان من استأجر بيتاً له باب الله بيتاً آخر فيه أجنبية من الاجارات —

ورواية مسمع في قصبة اخذ الرسول من البيعة على النساء : ولا يقطن مع الرجال في الخلعة ،
وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع :
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع من امرأة ليست له بحرام ،
ومنها قوله (ع) في رواية محمد بن الطير : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما
— من ٢٥٠ والفقير من ٢٨٧ وح ١٢ الوافي ١٣٧ البوارق من السكاح عن محمد
ابن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فدخل ذلك عن ابي عبد الله
عقال : فحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . رسالة ،
وفي ح ٢ المستدرک من ٥٥٣ . عن الجمهوريات عن علي (ع) قال : ثلاثة من حفظهم
كان مصوماً من الشيطان الرجيم ومن كل نايبة من لم يعمل بامرأة لا يملك معها شيئاً الخ .
مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال : لا يخلو بامرأة رجل لها من رجل خلا بامرأة
إلا كان الشيطان ثالثهما . رسالة .

وعنه (ع) انه قال : احذر رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا ينجس ولا يمحش
ولا يقطن مع الرجال في الخلعة . رسالة .

وعن الصدوق في الحاصل عن ابي جعفر (ع) قال : ما دعا روح ربه على قومه انا
ابليس عقال : يا بوح إن لك عدي بدأ اريد ان اكافيك عليها ، الى ان قال : اذكرى اذا
كثرت مع امرأة حالياً وليس معك احد ضميعة لعمرو بن شمر .

وعن القطب الراوندي روي ان ابليس قال : لا اعيب عن العبد في ثلاث مواضع اذا
هم بصدقة واذا خلا بامرأة وعند الموت . رسالة . وعنه رسالة قال ابليس لموسى : لا تخلون
بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال : ابليس لموسى بن عمران : اوصيك
بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بامرأة ولا تحمل بك فانه لا يخلو بامرأة ولا تخلوه إلا
كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بامرأة فأن
ثالثهما الشيطان . رسالة .

وفي من ٣٨٦ باسناده ٣٦ تحريم مجالسة اهل الملاهي من الامراء المعروف عن الشيخ المفيد
عن رسول الله . اربعة مائدة للقلوب . الخلوة بالنساء والاستماع منهن والأخذ برأيه .
مجهولة لجهالة اكثر روايتها .

الشیطان . الى غير ذلك من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ، وفي بعضها : لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثها الشيطان ، وفي بعضها . إن شیطان لا يقرب من الانسان في موضع خلوا الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا لصح أحاديث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشيطان لا يقرب منه في هذه الحالة ، فيبيح قوته الشهوية يرافقه الى المأكله والمصلاة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية يبيح شهوة يريد مما يبيحه خلوة بها فيكون أولى بالحرم

وفيه أنه لا دلالة في شيء من تلك الأحاديث على حرمة الخلوة مع لأجنبية مطلقاً بل دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايات مسجع ومكاره الأخلاق فلا تستفاد منها حرمة قعود الرجل مع امرأة في بيت حلال ، فقد كان من المنكر في زمن حذيفة أنهم يبيتون مكاناً للقضاء الصلاة ، ويسمونه بيت الحلال ، وقعود فيه رجل وامرأة والصبيان ، ولا يستتر بعضهم عن بعض ، كمنص أهل المدينة في الزمن الحاضر ، وما ثبت في الرحمة هي عن ذلك ، وأخذ البيعة على عشاء أن لا يقعد مع رجل في حلال . على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص به القعود . بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت غير قعود .

ويؤيد ما ذكره من معنى أن هي في روايتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في احلال مطلقاً وإن كن من المحرم ، ومن راجع أنه لا مانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم يكن للروايين صبوراً دعيه ، فلا ظهور لهم في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فاستقطن عن الحاجة .

على أن من جملة ما أخذ رسول الله (ص) لبيعة به على النساء أن لا يزین ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا يقعدن مع رجال في احلال من جهة عدم تحقق الزنا ، فإن حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعدم خلوة بوجه ، والقرض المهم هو النهي عن الزنا ، وإما تعيق بالخلوة بكونها من المقدمات القريبة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ما ورد في جملة من الروایات من تعليل النهي عن الخلوة بأن الثالث هو شیطان ، فإن الطاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فإن الشيطان يكاد أن يوقعهم في النفي والزنا ، ومن هنا طهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروایات المشتبهة على التعاليم المذكورة . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن إبراهيم فهي حارجه عما نحن فيه ، فلما دلت على حرمة نوم الرجل في موضع يسمع نفس المرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

بينهما عموم من وجه ، كما أن النبي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لا يدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهي الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس المرأة الأجنبية من جهة كون مناع نفس المرأة من المقدمات القريبة للرب ، كما أن أنهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فإن سماح النفس في الأشخاص العديدة لا يكون لأمع ومهم في كل واحد ، ومن أقرب حد أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

ال يمكن أن يقال . إنه لو ورد نص صريح في سبي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أصلاً ، وإنما هي مما لكونها من المقدمات القريبة للرب ، فإن أهميته حذو الاعراض في نظر شارع مقدس تقتضي سبي عن ذلك . ومن كل ما يؤدي إليه عرفاً وأما الروايات المشتملة على أن يلمس لا يعيب عن الإنسان في مواضع من موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن المسماة منها أن الشيعون يقطرون في تلك المواضع بحر الداس إلى الحرام ، ولا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للتقدمية فقط .

وبصرف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في سبي عن الخلوة بالأجنبية كلام صحيحه السند وغير منجزة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالعموم ، إذ لا طريق لنا إلى العموم من ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة لقوة الشهوية حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيئتها . ومن هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء . ويجب تهييج القوة الشهوية

قوله : (وكرهية جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) أفور : استدل المصنف على حرمة التشبيب بنحوي أمور مكروهة منها ماورد (٢) في كراهية الجلوس في

(١) راجع ح ٣ ثل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وح ٢ ك ١٤٠ ما يوجب أحد من الخدود ص ٢٨٧ . وح ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الخدود ص ٤٧

(٢) في ح ٢ ك ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وح ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وح ٣ ثل باب ١٤٤ كراهية الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله ع قال : قال رسول الله (ص) : إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا

مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان نستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تزيئها ، لكونها موجبة لتبجج الشهوة . فتدل بالمعوى على حرمة التشبيب ، لكونه أقوى في إثارة الشهوة .

والكنا لا يعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لا معنى لاثبات الحرمة لموضوع ثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أنها لا يمكن مصاد الكراهة في تلك الامور هو تبجج شهوة حتى يارم بالخربة بما اذا كان التبجج أشد وأقوى ، وقد تقدم بطر ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في المحرام الواقع (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام الحس للديمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مبرأ في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والمسي في الكتاب العزيز) أقول : قد ورد الهمي في الكتاب الشريف (٤) عن حمصوع النساء بالقول لئلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضرب بأرجلهن ليمن ما يحققن من زيلتهن (٥) .

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة تشبيب ، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالمطهدة لدات العمل ولدات العدة الرجعية ، والتعريض هو الانيان بالمطهدة يحتمل الرعة في السكاح مع كونه طاهراً في السكاح ، كما أن يقول : رب راعب فيك ، وحرص عليك ، — يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للنوولي .

(١) في ج ٢ كتاب ١٥٨ التستر من السكاح ص ٦٤ . وح ١١ الو في باب ١٢٣ نسترهن ص ١٢١ . وح ٣ ثل باب ٩٨ عدم جوار انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات السكاح ص ٢٣ . عن حمص بن الحنزي عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تسكشف بين يدي اليهودية والصراية فاهن بعض ذلك لارواجهن صحيحة . (٢) في ح ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الاجنبية من مقدمات السكاح ص ٣٠ . عن لسكوي عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للنوولي .

(٣) ص ١١٧ .

(٤) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٥) سورة الاحزاب آية ٢٤ .

أو اني راعب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عذرة ، أو إن الله لسائق ليك خيراً ، أو رزاقاً ، أو نحو ذلك .

قوله (سواء علم السامع بما لا قصد معية أم لا فيه إشكال) أقول . اذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة مباحه فلا يحرم مباحه اذا كان تشبيباً امرأة غير معية ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب علمه ما يقدم من الامور .

قوله (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوحوه المقدمة للحرمة) . أقول . قد عرفت عدم دلالة شيء من الوحوه المتقدمة على حرمة التشبيب ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مباحه أو حرة إلا اذا كان مباحه أو حرة الحرمة وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله (أما التشبيب بالعلام فهو محرر على كل حال) . أقول . تشبيب بالعلام إن كان راحلاً في عنوان تعمي اغرام فلا ريب في حرمة ، كونه حرمة على حرمة الأولى كما عدم ولا فلا وحده حرمة فصلان كونه حرام على كل حال . بل ريب . يكون تشبيب به مطلوباً ولذا يجوز مدح الاطال والشجون ، ومدح الشجون تشبيهم بالافقر والمجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفاً .

قوله : (لأنه فحش محض) . أقول . لاشبه في حرمة الفحش والسب كما سيأتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب ، هو انه الأولي الذي هو محل للكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الارواح حرام اذا كانت بصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لاخلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجزئية .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشجر بعلامة قال فيها : السبب ووصف محاسنها .
(٢) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٠ عن المسكية . إما يحرم التصوير بشروط أربعة : أحدها . أن تكون الصورة لحوان . ثانياً . أن تكون مجسدة وقيداً بمصمم يكون من مادة تقي وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف . فذهب بعضهم الى الانحاة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط ثالثاً : أن تكون كالمادة الاعضاء . رابعاً : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فإنه لا يحل تصويره وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة —

في المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) (مسألة : قال ابن راج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن ادريس : وسائر التماثيل وصور ذوات الارواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعاً ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الارواح ، وباقي الاقسام مختلف فيها .

فانتهى من كلمات الاصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بيعه الاصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وقائله ذهب اليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الاصحاب .

الثالث : حرمة التصوير مطلقاً اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الإطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، وأقولان الاحيران وإن كانا أيضاً مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار اليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أننا لم نجد قائلين بها عما يستفاد من ظاهر بعض المسائر .

وكيف كان فلهم في المقام هو التكلم في مدرك الأقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسمة لا يحل العرض عليها إذا كان مرصوعاً على الجدار . ويجوز التفرج على خيوط الطلح والسيما ، ويستثنى من المذكورات لعب السات .

وعن الحاشية لا يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا اذا كان موضوعاً على ثوب يفرش .

وعن الحاشية : تصوير غير الحيوان حائر ، أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا اذا كان على ساطع مفروش أو كانت الصورة بدقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ٥٧ عن محمد بن مسلم عن علي وعنه قال : إياكم وعمل

الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصوير مطلقاً ولو كانت لعبر ذوات الأرواح ولم تكن بحسمة ، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي

— وعن الحضري عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير النماثيل .
ضعيفة أحمد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضري لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور النماثيل فقد صاد الله . رسالة .
وعن الشهيد في المدة عن أبي (ص) إياه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور
يصور النماثيل . رسالة .

وفي ح ٢ كاص ٢٦٠ . وح ١١ الوافي ص ١٠٧ . وح ١ ثل باب ٣ عدم جواز
نقش البيوت بالنماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : أنا نبي جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرؤك السلام ويهدي عن
تزيين البيوت ، قال أبو بصير : فقلت : وما يزيي البيوت ؟ فقال : تصاوير النماثيل .
ضعيفة القاسم بن محمد الخوهری ، وعلي بن أبي حمزة . الترويق لأربيع والتحصين .

وفي ح ١ التهذيب باب دهن الميت ص ١٣٠ . وح ١٣ الوافي باب ٩٥ وحائض القبر
ص ٨٣ . وح ١ ثل الباب ٣ المذكور عن الأصح بن سنان قال : قال أمير المؤمنين «ع» :
من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام . ضعيفة لأبي حارود . ان غير ذلك
من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله أنه احتلف اصحابنا في رواية هذا الخبر ونزوله على وجوه .
فقال محمد بن الحسن الصغار : من جدد ما لحيم ، لا عبر ، لمصناه . أنه لا يجوز تجديد القبر بعد
الاندراس وإن حار تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله . من جدد قبراً لمصناه غير المعجمة
يعني به من سنم قبراً . وقال أحمد البرقي : إنما هو من جدد قبراً ما لحيم وإن شاء ، ولم يصح
ما مصناه . إلا أنه يمكن أن يراد منه حمل القبر (الذي دهن فيه الميت) قبراً لا إنسان آخر
لأن الحديث هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين . إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد
ابن عبد الله في معنى التجديد ، إلا أن جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال
شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر ما لحيم والدالين ، وذلك مأخوذ من الحد
بمعنى الشق ، يقال : حدت الأرض خدأً : أي شققته .

وفي الوافي عن الفقيه : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثلاً ، إياه يعني من أبدع
بدعة ودعا إليها ، أو وضع ديناً فقد خرج عن الإسلام) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون) .

ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جوار التصوير لعدم ذوات الأرواح وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح . ويحكم بحور التصوير لغيرها سواء كانت لصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للأصل والاطلاقات ولعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرق وجوار الأكساف أي كيفية كل لا ما حرج بالدليل .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة تجمع ضعيفه السند وغير منجزة بشيء . على أن مقتضى السيرة لقطعية المستمرة إلى زمان لمصوم (ع) حوار التصوير لغير ذوات الأرواح ، ولم ير ولم يسمع من أكثر حوار تصوير الأشجار والهاوية والجال وسجار واشطوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة تدل في فهم حص الأشياء ، خصوصا في حص العلوم الرياضية حيث يعملون الصور بتسهيل مفهوم .

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد في حص الأحاديث (٢) من رسول الله (ص) بعث عليا (ع)

(١) في ح ٢ كما ص ٦٧ ترويق البيوت من أبواب تحمل ص ٢٢٦ . وح ١١ إوافي باب ١٩٦ ترويق البيوت من التحمل ص ١٠٧ . وح ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة بما اكتسب به ص ٥٦٤ . وح ١ ثل باب ٣ عدم حوار نقش البيوت بالتمثيل من أحكام المساكين ص ٣١٧ . عن أبي عباس الدقاق عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل . يعملون له ما يشاء من محارب و تمثيل ؟ فقال : والله ما هي تمثيل الرجال ونساء ولكنها الشجر وشبهه . مؤلفة لأن من عتب

وفي الباب ١٢٢ المربور من ح ٢ ثل عن زرارة عن أبي حمزة (ع) قال : لا بأس بتمثيل الشجر ، صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن تمثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شبها من الحيوان . صحيحة . أقول : يحمل قريبا أن يكون السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإيقاظها . وسيأتي تعرض لذلك . وفي أحاديث عامة أيضا ما يدل على جوار التصوير لعدم ذوات الأرواح . راجع ح ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .

(٢) في ح ٢ كما ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ح ١ ثل . وح ١١ إوافي ص ١٠٨ . وح ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الأسود القداح عن أبي عبد الله (ع) قال : قال أمير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القصور وكسر الصور ، ضعيفة لسنن .

وعن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال : قال أمير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله إلى المدينة فقال : لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنووي

في هدم الصور وكسر الصور ، وايضا قاله : لا تدع صورة إلا محطما .. فإنه ليس من اليهود أن علياً (ع) كسر الصور التي لغير ذوات الارواح ، وإن رسول الله (ص) أمره ايضا على ذلك ..

ويصاف الى ماد كرماء ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سذكرها . ان من صور صورة كلعه الله تعالى يوم القيامة ان ينفع فيها . وليس ينفع .

ومن الواضح ان الامر بالدمغ ولو كان تعجيلاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلاً لذلك ، ولا شبهة ان نفس الاشجار والاحجار والحجار والسطوط ومحورها غير قابلة للدمغ فضلاً عن صورها ، فإن عدم القدرة على الدمغ فيها ليس من جهة غير الفاعل فقط ، بل بعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني - أعني حرمة تصوير أصور لذي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاحار المستفيضة من الترياق (٢) التي قدمت الاشارة اليها ، (١) في اقرب الموارد شكل الشيء صورته . وفيه ايضا : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً . وهو كذلك في المجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كتاب ٢٢٦ . وح ١١ ابوابي ص ٨ ١ والباب ٣ ابرور من ح ١ ثل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة ان يدمغ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المدر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، الى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان يدمغ فيها وليس سافخ . ضعيقة للحسين . وفي الباب ٣ المذكور من ح ١ ثل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : إن الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان يدمغوا فيها الروح . ضعيقة لسعد وابي جميلة المفصل بن صالح الاسدي .

وفي ح ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المسامي قال : سمى رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلعه الله تعالى يوم القيامة أن ينفع فيها وليس سافخ الى أن قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيقة لشعيب بن واقد .

وعن الحاصل عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب -

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن يمنع فيها وليس
بنافع ، وفي بعضها (١) : (أحيوا مخلقتي) . ولكنها مع كثرتها صعبة السند . وغير
محمودة شيء ، ولا تكون صاحبه للاستناد إليها في الحكم شرعي .

ويضاف إلى ما ذكره ما تقدم في احاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير
لذوات الأرواح ، كصحيحه القدق عن أبي عبد الله (ع) : (في قول الله يعملون له ما يشاء
من محاريب ومنايل ؟) فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) .
فإن ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثل ، ويدل على ذلك من الرواية قوله (ع) (ولكنها
الشجر وشبهه) وغيرها من الروايات المعتبرة .

ما استدل به على اختصاص الصورة

باصور المحسنة

وقد يقال : إن تحريم محض الصور المحسنة لوحده قد أشار إلى جملة مباح في
من جرد الجواهر .

أنوحه الأول : أن الأحبار المشتعلة على رمح أرواح طاهرة في ذلك ، فإن الطاهر مباح أن
الصورة في صميم الصور جامعة جميع ما يحتاج إليه أحيوان سوى الروح ، وهذا إما يكون
في الصورة إذا كانت محسنة ، وبوحدة بعثته والهيكل ، ومشتعلة على الأنعام الثلاثة ،
أو استحليل الأمر بمح الروح في النفوس الحلية عن الجسم ، فإن الأمر بالنفخ لا يكون
بلا في محل قال له ، والصور المنقوشة على الأنواع والأوراق ونحوها غير جائزة لذلك ،
لاستحالة انقلاب العرض إلى الجوهر ودعوى رادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ
فيه بخلاف الطاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة

— وكلف أن يمنع فيها وليس ماعل . مجهولة لمكرمة وغيره .

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله (ع) . من صور صورة من الحيوان يعذب حتى
يمنع فيها وليس بنافع فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا الوجه أحاديث
العامة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . وج ٢ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

معه ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأحبار ، فإن الطاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتي الجواب عنه .

الثاني : أن النسخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أحرار لصيغة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمحسنة) وهذا الجواب متين ، وبيان ذلك أنه إذا كان المقصود من النسخ هو النسخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراساً صرفة ، فإنه لا ماص عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . وإذا كان المقصود من نسخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجراء الصنع اللطيفة فهو متين ، إذ النسخ حينئذ إنما هو في الأحرار الصغار ، ولا ريب في فائتها للنسخ لتكون حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب «عرض الى الجوهر» بل هو من قبيل تبدل جوهر بمجوهر آخر وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على ثبوت الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نسخ الروح) لصور ذي الروح مصفاً وإن كانت غير محسنة ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الأغضاء عن جميع ما ذكرناه في مدلل على حرمة تصوير الصور لدوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

وبصاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، قال الخار عنهما ليس إلا تصوير الصور لتغير ذي الروح ، فيبقى الذي تمت . ويمكن أن تخرج المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لا استعانة في صيرورة الصورة لأسدية المنقوش على لبساط أسداً

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلاً يظن به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويمحله في المجلس فاستدب له رجل معمر فلما أحضرت المائدة عمل ماموساً على الخبز فكانت كلما رام خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون العرج والصحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأنه عظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم نفر هارون وندماؤه على وجوههم مضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول ما رأوه ، الخمر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» ، غاية الأمر أنه من الامور المخارقة للعادة ، لكونه إعجازاً منه «ع» ، وقد حققنا في مبحث الاعجاز من مقدمة التفسير أن الاعجاز لا بد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية ، وخارفاً للعادة .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايحاد على قسمين ، الأول : أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والناواميس الطبيعية . فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرده الارادة التكوينية ، إلا أن حكته قد حثرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي ، وطى المراتب المختلفة ليس الصور وخامها حتى تصل الى المقصد الاقصى والقيّة القصوى .

مثلاً : ما علفت المشية الالهية لخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي . فمن موانه الاصلية في كرون الاعذية بياكلها البشر فتعطلها القوى المكونة فيه الى أن يصل الى حد الملوية ، ثم يستقر المي في الرحم ، فيكون دماً ثم علفه ثم مصفة ثم حماً ثم عظماً ثم اسماً ، وهذا هو الخلق بالناواميس الطبيعيه . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير حار على النواميس الطبيعية ، بل أسماً دهنياً وخارفاً للعادة ، ونكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كحصول الخبوت أشجاراً ودروعاً ، والاحجار لؤلؤاً وبواقيتاً دفعة واحدة ، وسمى ذلك بالاعجاز ، وهذا من المواهب الالهية التي خص الله بها أنبياءه ورسله «ص» ، والائمة «ع» ، وصيرورة صورة الاسديّة حيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» من القليل الثاني .

ابوجه الثاني : ما ذكره في مسخر الجواهر ، وهو أن (في بعض نسخوه التي تقدمت في كتاب صلاة من أنه لانس اذا عبر رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث (٣) (١) في ح ١ ثل باب ٤ حوار ، بقا . القائل التي تعبر من أحكام المساكن ص ٣١٨ . وح ١١ الوافي ص ١٠٨ . وح ٥ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لانس بأن يكون القائل في البيوت اذا عبرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك . حسنة لاراهيم بن هاشم

(٢) في ح ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقاء المصلي القائل من مكان المصلي ص ٣٠٠ . وح ٢ كا ص ٢٢٦ . وح ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها لثمة نيل أبصلي فيها ؟؟ فقال : لا تصل وفيها شيء . يستملك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها ولا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ح ١ ثل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر «ع» قال : سألت عن مسجد يكون فيه تصاور وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : —

كسرت نوع إشعار بالجسم .

وفيه أولاً : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات يكون الصور المسمى عنها محسمة إلا في رواية قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل وتطبخ رؤوس التماوير) وهي صعبة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور الجسمة ، وكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرسط بالصلة في ذات فيه تماثيل ، بل الصلة فيه كالصلة في الموارد المكروهة .

الوجه الثالث : في الجواهر أيضاً من أنه (يظهر من معناه العيش للصورة في حيز المسمى ذلك) أي كون الصور محرمة محسمة .

وفيه أولاً أن حيز المسمى صعب السند ومحول الراي ، كما نزلت مراراً .
وثانياً : ذكره السيد في حاشيته وهو أن ما اشتمل على كلمة العيش (حيز آخر عن النبي صلى الله عليه وآله) فيه الإساءة . ولا مقامه في كلام سي ، واللامم أراد أن يقل اللفظ الصادر عنه (دعه) .

دروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرهما أو لا ؟ فيه قولان وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاة عن بعض الاساحين في شرحه على الفوائد والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن اعتبرت حرمة التصوير مضافاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتمة كصحيحة محمد بن مسلم (لا شيء ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آتياً ، وسببه في الناس عن تصوير غير الحيوان يقتضي إدراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنها ليسا من جنس الحيوان .
وبه أن المراد من الحيوان هنا مذهب المعروف في مصطلح أهل العقول من كونه جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيحة محمد بن مسلم للملك والجن والشيطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

— تكسر رؤوس التماثيل وتطبخ رؤوس التماوير ويصلي فيه ولا بأس بمحولة لعباده ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فيس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جرافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول ، عالم المجردات ماسوى الله كما حقق في محله ، انه محال لطاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وبن آيت لا إرادة المصوم لعرف من الحيوان قائلارم هو القول بانصرافه عن الانسان
ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولد فضا ان العمومات الدالة على حرمة الصلاة في
أجراء مالا يؤكل لحمه مصروفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ،
فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية سيد (هـ) ما وجدته أن كلا من صحيحة ابن مسلم ، وما في خير تحف العقول (وصحة صوف تصد وبرهم ، لكن مثل الروائي) مشتمل على عقدين عقد تاريخي وعقد تجريبي ، فلا يكون من الأعم ولا حص المطلقين ، لوجود التعارض بين مطلق الصحيحة وبين مفهوم خبر ، مفهوم من وجه في الملك والجن ، فإن مقتضى الصحيحة هو حوار تصويرها ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرها ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجح عندني مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند

وقبه أولا : أن حيز تحف الدول ضعيف ، و اضطراب الدلالة ، لا يجوز العمل به في نفسه فضلا عما إذا كان معارضا حيز صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وتدبراً . . . سلمت حوار العنصر به . . . وبك قد حققنا في باب التعادل والترجيح من
الاموال أن قوله لسه لا يكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لا بد من
الرجوع الى المرححات الاخر . . . وحيث لا ترجيح لكل منها على الآخر ، فيحكم بالتساقيط
ويرجع الى المطابق لداه على حرمه التصوير مطابقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن
هذه المطلقات ، إلا أن قد عرفت أيضاً أن المطلقات تجمعها ضعيفة السند فلا تكون
مرجعاً في المقدم ، فلا بد وأن يرجع الى הראية .

وسياتي ان صحيفه نهد من قسم عربيه عن حرمة التصوير .

اسم إلا أن يقال : إن المعارف من تصور الملك والجن ما يكون شكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورته لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منها ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن الاستفادة الحرة من جميعه البقايا المتقدمة ، بدوى أن الظاهر من قوله (ج) :

فيها : (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الأمور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

أن حرمة التصوير غير مقيدة

بكون الصورة معجبة

المرع الثاني : ما ذكره المصنف وحاصله إذا عظم الحكم لعمر الحيوان مطلقاً أو مع التصميم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسبوق واللامية والقصور والسيارات والماكينات والديانات وغيرها . وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لاهيته معجبة كالخشب والذهب والشلوط والعمار والأودية والعرضات ونحوها . ومن هنا طهر الأشكال بها حكمه المصنف عن كاشف اللثام في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام شبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها ، والثياب المشوة لشبه طرائقها محيطه ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها) .

وفيه أولاً : أن مادل على حرمة التصوير لم يقيد بكون صورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمة التصوير وثانياً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدة صورة ما هو من نفس الصورة لكشفها عن كيان مهارة القماش وتراكبات صورة على أو دورها . ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً أن مورد البحث هنا هو شبه الأشخاص بحيث يقال في العرف . إن هذا صورة ذات ، ومن الديهي أن مجرد كون الأعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الأخشاب والقصب لا يحقق شبه المذكور ، ولا فلا يحبس عن الأشكال حتى يما على احتصاص الحكم بذوات الأرواح لشبه أعلام الثياب وطرائقها المخطط بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يجوز في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في المرع الآتي ، فصاع الثوب بما يقصد به شبهة بشيء من ذوات الأرواح وغيرها ، بل عرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشبهته بشيء من الحيوانات وغيرها شاهة انفاقية .
 نعم اذا قلنا تعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الخلة فلامناص من الالتزام بانصراف
 الأدلة عما هو مصنوع للعاد بذهية أن إيجاد نفس دي الصورة حائر في إيجاد صورته
 أولى بالجواز ،

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

العرع الثالث : مادكره المصنف بقوله . (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلو دعت
 الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً شيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
 فلا بأس قطعاً) .

وتوضيح كلامه . أنه لاشبهة في اعتبار قصد حكاية دي الصورة في حرمة التصوير ،
 لان المذكور في الروايات انهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك اذا حصل التشابه
 بالمصادفة والانفاق من غير قصد بحكاية ، وهذا بطر اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال
 الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك لس هناك استعمال .

وعليه فاذا احتاج أحد الى عمل شيء من النكائن أو آلات أو غيرها من الاشياء اللازمة
 على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال
 الواضح لذلك لطائرات المصوغة في رصاص ، فانها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صاحبها
 فعلاً محرماً ، ولا تتوهم أحد حتى يصير أن صاحب طائرة يصور صورة الطير ، بل إنما
 عرصه صنع شيء آخر بمصداقه العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو اندقي . ومن هنا
 لاوجه لما توهمه كاشف بشم على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتمثيل ذي الروح
 وغيره كرهت النبات دون لاعلام لشيء الاعلام بالاختصاص) . فان الساج لم يقصد
 اخكائية في فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه في هذا العرع هو أن يكون الداعي الى
 لتصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور
 والتمثيل وإعطاء شيء بازاء ذلك .

وبه أنه من العجائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد
 التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !! .

اعتبار المصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : مادكره المصنف أيضاً ، وهو (أن المرحح في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة بقص بعض الاعضاء) . وتوصيح ذلك : أنه يعتري تحقق الصورة في الخارج المصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة لم تدل على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء وانجو ارج بحيث يصدق عليها أنها مثل الجمل الشائع وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الذي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور اسباً حالاً لا يتبين نصفه منه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً أن صور اسباً أو راء حمار أو فرس أو بصرح في الماء ورأسه ظاهر وإن قصد المصنف فقط فلا يكون حراماً ، فان حيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كانت صورته حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركب كان حراماً لصدق التصوير على التركيب . وقد كان العرض صور بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الانعام فقط ، فانه مع قطع النظر عن لائمه ليس بصور الذي روح ومما ذكرناه طهر بطلان قول المحقق الأيوبي ، (إن من المحتمل حرماً حرمة كل جزء جره أو حرمة ما يعم اجزءه والكل ، فنقش كل جزء حرام مسبقاً اذا لم يصم اليه نقش بقية الاجزاء ، وإلا كان النكل مصداقاً واحداً للحرم) الى أن هذا (ويحتمل أن يكون كل جامعاً للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل من جميع ، فبولا نقش السابق للاجزاء السابقة لم نتحصل الهيئة بفعل لاحق) .

على أن المقام لا يقاس ما جئنا به جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على قتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف ما نحن فيه ، فان لتصوير المحرم إغنا يتحقق بفعل لاحق ، ويتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

غاية الأمر أن نقش السابق للاجزاء السابقة يكون إغاة على الأثم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الطاهر من الأدلة المتقدمة الباهية عن التصوير والنثيل هو النهي عن إيجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة هي عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطع أو بالصياغة أو بالسج ، سواء أكان ذلك أصراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطاعة أم تدريجياً

وعلى هذا المصحيح فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماناً ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وبما هو أحد للطل ، وإبقاء له واسطة الدواء ، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل المكيبة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع طله على المكيبة ، ويثبت فيها لاجل لدواء فيكون صورة لذي طل ، وابن هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الاجسام الصيقية لتثبت فيها الاطلاع والصور المرئسة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلزامه القول بحرمة النظر الى المرأة ، فلا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة !! .

وقد اشتهر اصطلاح صور الانثى في شجرة اجور في بعض الاحيان ، ولا يحتمل أن يتوهم أحد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت - بدعوى كونه تصويراً محرماً .

وعلى الاجمال لا يتصور حرمة أحد العكس المتعارف ، لأم جهة الوقوف في مقابل المكيبة العكاسة ، ولا من جهة انقضاء الطل فيها كما هو واضح .

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق المرفى ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقاً سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعقارب وحجوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لإطلاق الأدلة .

الفرع السابع : اذا صور صورة مشتركة بين حيوان وعينه لم يكن ذلك حراماً إلا اذا قصد الحكاية عن الحيوان . ثم اذا اشترك اشخاص عديدة في صفة صورة محرمة ، فان قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المشتتة نزع ثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل : أن إلقاء النمر في الحرام الواقعي حرام ، وعينه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسيب . بل قد عرفت في البحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسيب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا يحتاج في استعادة التحميم الى القرينة ، ولا ملاحظة المناط كما في حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة

اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (في الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور) . أقول : هل يحوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ فيه قولان : فالحكمي عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع تماثيل وابتاعها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايحاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فإن الصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فإذا حرم الایحاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الایحاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا أن الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الایحاد أو لارمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء . لاحكام ، ولا موضوعاً ، وعليه فلا يدل على حرمة الایحاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدورهما من نفس عصياناً أم نسياناً أم غفلة إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تمجيس المسجدين على وجوب إزالة العجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق مضمون ، أو بحبر مضمون ، أو كتبه الصمد بدون إذن مولاه ، أو بنى مسجداً بدون ربه أو تولاه احد من الزمان ، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو متجدد مع الایحاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دين على اتحادهما مع الایحاد .

لا يقال : إن النهي عن الایحاد كاشف عن معصية الوجود المستمر في عمود الزمن ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء . فإنه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك في عمله ، ولا يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ، بحال ما نحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الایحاد لا يدل على

حرمة الاتقاء إلا إذا كان محفوظاً بالقرائن المذكورة .

على أنها إذا سبقت الملاممة بين مبعوضة الایجاد وبين مبعوضة الوجود فأما يتم بالنسبة إلى «ماعن فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره» مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل أحد فلا دليل أنخص عنه .

الوجه ثاني أن صنعة التصوير لدوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصوير ما لم يكن مثالاً للوحي) وكل صنعة يحرم منها الفساد محصاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الإصلاح وهي محرمة ، وقد دل على ذلك ما في رواية تحف العقول من الحصر . (إنما حرم الله الصنعة التي هي حرام كلها التي يحرم منها الفساد محصاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الإصلاح) وكل ما يحرم منه عساده يحرم جميع الثقب فيه ، ومنه الاتقاء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها (جميع الثقب منه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضاً : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو مبني عنه ، إلى أن قال : فهو حرام محرم بيعه وشرائه وإمساكه وملكه) .

وفي رواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد إليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفت في أول الكتاب .

وثانياً ، قد عرفت أنه لا ملاممة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب . فلهذا لا يرد عليه قوله «ع» ولا قول محرمة تربية أولاد الرنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوقي الدماء .

وثالثاً لا يرد عليه قوله «ع» في حرم تصوير ما يشبه الإنسان ، فإنه كثيراً ما تترتب عليه المنافع المحللة من التعظيم والاحترام وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة . الوجه الثالث وهو أن قوله «ع» لا يندفع صورة إلا محوتها .

وفي رواية أخرى أنه صنعة السد وثانياً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أنه (وأرد في موضوع شخصي فمن صور ما يدينه كتاب أصنامها وكتابتها موديات وقبورها مسيات) . الوجه الرابع وهو أن قوله «ع» على عدم صلاحية اللعب بالتأثيل .

وفي رواية أخرى أنه صنعة السد وثانياً : أن عدم صلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل (١) في ح ١٨٠ أن عدم حوار نقش البيوت بالتأثيل من أحكام المساكن من ٣١٨

عن متى رفعه قال : انتهى لا يصح أن يلعب بها . مرسلة . ومرفوعة . ومجبهة للمثنى . وفي ج ٢ ط ١٢٢ تحرير عمل الصور الخمسة مما يكتسب به من ٥٦٥ : عن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملامة بين حرمة وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة لاقتناء .

ورابعا : انه عريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق تماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة أصف ، وكل صنف على صورة ، كد أشاة والغراران (١) و«هبل وانفوس والرح (٢) والبيدق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب متعدد فراجع ويؤيد ما ذكره من إرادة الشطرنج من التماثيل ان لا تصور معنى حرمة اللعب بالتصوير المتعارفة كما هو واضح ، وعينه قد دل على حرمة اللعب بها إذ هو من امة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال . فلا في له طور في إرادة صور المتعارفة

الوجه اء من : صحيحه الدقيق - المتقدمة عدد الاستدلال - على حرمة التصوير - (عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى (٤)) يعنون له : شاء من محارب وتماثيل ؟ هل والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنهم الشجر وشبهه (يدوى ان طهر الرواية ان الامام «ع» اكر ان شاء سليمان «ع» هذا نصف من التماثيل ، فتكون دله على مفوضية وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الطاهر من الرواية رجوع الاكر الى كون التصوير المعمول له لسليمان «ع» تصاور الرجال والنساء ، فلا يدل الرواية على معوضيه العمل فضلا عن معوضيه المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاور الرجال والنساء وانما من الامور الالهية غير الالهية بمحض الاناطم والمراجع من العلم . وروايت فضلا عن مقدم الدعوة . قال الذي (ص) لابد وان يكون راعيا عن الدنيا وحرمة ، وانما عن الصور وجمعها من لعب الصبيان وبخيل المحابين والسهباء ، فلا يابق بمحض " رة ، خلاف تصاور الشجر وشبهه ، فاما

— على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر «ع» قال . سألت عن التماثيل هل يصح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجبولة لعبد الله بن الحسن

(١) الغرران بضم الفاء وسكون الراء المهجلة المدككة في لعب الشطرنج ح فرارين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهجلة والحاء المعجمة طائروهي كبر ، الواحدة رخة قطعة من قطع الشطرنج ج رجاح ورخجه بكسر الراء .

(٣) البيدق بفتح الباء وسكون الياء المائني راحلا وه . بيدق الشطرنج ج بياذق .

(٤) سورة سباء آية ١٣٠ .

غير مافية لذلك .

وقد يقال : ان الصامعين للتمثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الاس ، وهو اول الكلام . وفيه ان الكلام ليس في عمل لصوره ، بل في اقتنائه ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان . الوجه السادس . حسنة رراءة المتقدمة في الحاشية (لا ، نس بأن يكون التمثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك) . فالحاشية عمومها دالة على ثبوت النس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حمل النس على الكراهة للصلاة . وعليه يدل الرواية على جوار اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة

ويؤيده ما في روايه قرب الاسناد (١) من (١) (ليس فيما لا هم شيء فإذا هم فليترع الستر وليكسر رؤوس تماثيل) . قال المصنف ان الامر بكسر رؤوس التماثيل لا أجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الاعتناء بذكره وتعليقه ان النس طاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جوار لاقنائه كما سيأتي . ونضاف الى جميع ذلك بها صيغة السند ومحمولة الراوي .

الوجه السابع . مادل (٢) على كراهة على وعه وجود الصور في البيوت ، فانه مضميه مادل (٣) على ان عليا وعه لم يكن يكره الخلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت . وفيه ان المراد من الخلال الذي كان على وعه لا يكرهه المباح المتساوي طرفاه ، لا ما يحال الحرمة ، لأن عليا وعه كان يكره المكروه ايضا . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطاحية . وبن فلا دلالة فيها ايضا على حرمة اقتناء الصور .

(١) محمولة لعند الله بن الحسن . راجع ح ١ ثل باب ٢٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ١٧٢ .

(٢) في ح ١ ثل باب ٣ عدم حوار نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يكره الصورة في البيوت . محمولة لحاتم (٣) في ح ١ كما ص ٢٨٢ باب ٨ - المعاوضة في الطعام من الهبة وح ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالانبيس ص ١٤٤ . وح ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام ص ٧٩ . وح ٢ ثل باب ١٥ عدم حوار التفاضل في المجلس الربوي من احكام الرما ص ٦٠١ في صحاحه ابي بصير « ولم يكن على يكره الخلال » .

الوجه كمن : رواية الحلبي (١) وقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمه إبقاء الصور من غير تغيير فيها .
 وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهدت اليه ليس إلا كعمله
 نفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب ، ولا قياس ذلك بسائر
 الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في سحت عن بيع
 الدرهم المنقوشة من أمره «ع» بكسر الدرهم المنقوش ، وإبقائه في الدلوعة ، على ان
 الرواية مرسلّة ، فلا يجوز الاستناد اليها

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن ثمانيل الشجر والشمس والقمر ؟
 فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) . فانها طاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ،
 فان الثمانيل جمع ثمانل بالفتح ، ويجمع على ثمانلات . وعليه السؤال عن الثمانيل إما هو
 سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع
 والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لا على نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن قيمة
 الأشياء الخارجية - من أكلولات والمشروبات والمركوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال
 عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة
 دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشراؤها والتزين بها ، كما هو واضح .
 قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحة فتدبر السؤال فيها عن حكم
 الاقتناء وكون اقتنائها من مباحها أن عليه . فتدبر فيه ثوب الشمس ، وهو أعم من
 التحريم) .

وفيه أن كلمة الشمس طاهرة في المباح ما لم يمتد رحبص من الشمس داخلية أو لقلية ،
 كما أن مقالها . أعني كلمة لا بأس طاهر في الجوار لمطلق
 فلا ينافي أنها طاهرة في التحريم ، إلا أنها مصرصة بما د (٢) على حوار اقتناء الصور

(١) في ١ ثل باب ٢ عدم حوار إبقاء الثمانيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ .
 الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة
 من الشام عليها ثمانيل طائر فأمرت به فحفر رأسه فحمل كهيئة الشجر . مرسلّة . الطنفسة
 بالمثلثة في الطاء والفاء البساط والخصير وثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» . ربما تمت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها
 ثمانيل طير فحطمت عليها ثوباً . صحيحة
 وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والثمانيل قدامي وأنا أنظر إليها

فلا بد من حميتها على الكراهة، كغيرها من الأبحار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،
— قال: لا طرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن عيذك أو شمالك أو خلعتك أو تحت
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبة فأتق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها
في ج ١ كما ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . وج ٥ الوافي باب ٥٨
ملا ينفقي الصلاة عنه ص ٧٣ . وج ١ ثل باب ٣٧ كراهه استقبال المصلي التائب من
مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال: لا بأس أن تصلي على كل التائبين إذا جعلتهما
تحتك . صحيحة .

وعنه قال: سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تمائيل ؟ فقال
لا بأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التمائيل أهمل
الرجل وهي معه ؟ فقال: لا بأس بذلك إذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في
ج ١ كتاب ٩٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة « بذلك »
وتدل على ذلك رواية ليث المرادي، ولكنها ضعيفة للسند لمحمد بن ستان . راجع ج ١
التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٣ .
وج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التائبين من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي وثل، وفي ج ١ كما ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن
بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سأله عن التمثال تكون في البساط فتقع عينك عليه
وأنت تصلي ؟ قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عيان فلا . مرسل .

أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الإشارات
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتمدة . ويمكن برده عليه أولاً: أنا نرى
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مستندات ابن أبي عمير رجال ضعفاء، كما يصح ذلك جلياً
لمن يلاحظ أصول الحديث وكتب الرجال، فستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا
النوع . ودعوى أنه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزائية . إذ لم يفت لنا ذلك من
العقل والنقل .

وثانياً: لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها
عندنا، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لا يمكنني به نحن، ولعلنا نخرج شيئاً في —

بل الظاهر من بعضها ان الهى عن اقتناء الصور في البيوت إما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع ونفوذه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضما وتكليفها ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً انها تبتاع من السوق ماليا ، وقد ذكرنا جملة منها في الخاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (ويؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتأنيث في البيت) . أقول : قد عرفت — رواة الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بجوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ثل باب ٤ جوار إبقاء التأثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : قال له رجل : رحمتك الله ما هذه التأثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن شاذان : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأعطاه فيها تماثيل يجلس عليها . مرسل .

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المذكورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الوسادة ؟) .

أقول . ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ح ٧ ص ٢٢٩ . وج ١١ الوافي باب ١٩٧ العرش ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جوار إبقاء التأثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ . قوله : (ورواية أخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : إياها يبسط عند الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ح ١١ الوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه (ع) عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر الخ) . أقول . كلها محمولة لعبد الله بن الحسن . راجع ح ١ ثل باب ٤ كراهة الصلاة في التأثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقصدي الجمع بين ما دل على حوار الاقتناء وبين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستنيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إهالة يال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تمثيل . وفي حصص أحاديثنا (٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة .

ووجه التأييد أن وجود الجنب والكلب والإهالة الذي يال فيه في البيوت ليس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكره من حوار اقتناء الصور وبيعها وشراؤها بين كونها محسمة وغير محسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتاً كما عرفت .

(١) في ح ٢ كا ص ٢٢٦ . وح ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وح ١١ الوافي ص ١٧ . وح ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠ . عن ابن مروان عن أبي عبد الله ع قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل يأتي قدس : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إهالة يال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد : إنه لا يدخل بيتاً فيه صورة إنسان . مرسل . ورواها في ح ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعل بن محمد . ورواها في الموضع المتقدم من ثل عن الحسن بطريق معتبر .

وفي ح ٢ كا ص ٢٢٧ . وح ١١ الوافي ص ١٠٨ . وح ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي نوطاً من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ح ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن الحسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل ع قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه ، الطاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) أقول . التطفيف (١) مثل لتفليل ورأومعي ، والمراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كـ لا أو ورأماً ، فيقلل نصيب المكيّل له في إيمانه واستيفائه على وجه الخيعة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب بقوله تعالى (٣) : (ويل للمطغيين) وقوله تعالى (٤) : (ولا تنقصوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) وأما السنة فقد ورد النبي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فانه وإن كان (١) في ح ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦ المطعّم المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كين أو وزن ، والتطفيف التقيص على وجه الخيعة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراعب طبع لكن قل نصيب المكيّل له في إيمانه واستيفائه . وعن المصاح : طعمه فهو مطفّف إذا كال أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراعب لبخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي د موس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً بقصه وظلمه .

(٣) سورة المطعّمين ، آية : ٢ . في ح ٢ تفسير التبيان ص ٧٦ . وح ٦ سنن البيهقي ص ٣٧ عن ابن عباس : ما دهم النبي (ص) المدينة كأول من أحت الناس كيلاً فأمر الله (ويل للمطغيين) فأحسنوا الكيل . من ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية : ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ٩ ص ٣٧١ . وح ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وح ١٠ الوالي ص ٥٩ . وح ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصغر س نائنة قال : سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول على المنبر : يا معشر التجار الفقّه ثم المتجر - ثلاثاً - إلى أن قال : التاجر فاجر والعاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأن جارود وعثمان بن عيسى . وعيد ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وح ٢ المستدرک باب ٢ ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

تأثراً على حرمة التططيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلا يقيص حتى الناس وعدم الوفاء به ظلم ، وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه طهر مافي كلام المحقق الايرواني من الوهن حيث قال : (التظاهر بالمقطوع به أن التططيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالكيل بالقص وكذا البخس في الميراث مع وفاء الحق كاملاً) . ووجه الوهن أن التططيف قد أخذ فيه عدم الوفاء باحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما يقعان من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الدم في الآية الشريفة على نفس عنوان التططيف ، فإن الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك تنهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وطاهر ذلك كون التططيف والبخس بهما من المحرمات الإلهية — وفي ح ٢ ثل باب ٤٥ يعين الكاثر من جهاد النفس ص ٢٩٤ . عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» فانه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكاثر .

أقول : في حاشية الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه الى الفصل من شذون عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المؤمن ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول أما الطريق الأول فهو محمول لعدم الواحد بن محمد بن عدوس النيسابوري وعلي ابن فتية النيسابوري . وأما الثاني فهو محمول للعالم أبي محمد جعفر بن يعقوب . وأما الثالث فهو محمول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ح ٢ المستدرك باب ٣٩ تحريم التطاهر بالمسكرات من الأمر المعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : اذا طهر الزمان في امتي كثرت موت الفجأة فيهم واداً طمعت المكيال أحذم بالسني والقص ، مرسله وفي ح ٢ ثل باب ٤١ تحريم التطاهر بالمسكرات من الأمر المعروف ص ٥١١ : كما سادته عن أبي جعفر «ع» قال : وحذنا في كتاب رسول الله (ص) . اذا طهر الزمان من عهدي كثرت موت الفجأة واداً طمعت الميراث والمكيال أحذم الله بالسني والنقص . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي رواية جمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عند جملة من الأوصاف المحرمة الي ان قال : ورأيت الرجل معبثته من خمس المكيال والميزان . حسنة لإبراهيم بن هاشم وجمران

قوله : (ثم إن البص في العدد والدرع لمحق به حكما وإن خرج عن موضعه) أقول . قد عرفت أن التطفيف والحس مطلق التقابل والانعص على سبيل الحياة والعالم في إبقاء الحق واستيعابه . وعليه فذكر الكيل والورن في الآية وعبرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج الانعص في العدد والدرع عن الحس والتطفيف موضوعا ، وإحاطتها به حكما .

صحة المعاملة المطف في فسادها

قوله . (ولو وارن الربوي بحسه طمف في حدها فإن جرت المعاوضة الخ) . أقول قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فأما بفساده عليه - كالمسئلة ، وبسه على سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضعا وتكليفا ، كما عرفت مراراً .

وأما الكلام في صحة المعاملة المطف فيها وفسادها فقول . إن المعاملة قد تقع على النكاح في الدمة ، وقد تقع على النكاح في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المدين للوجود في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .

أما على الصورتين الأولىين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي فإن المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن النافع ، أو من يباشر الإقراض والتسليم طمف في الكيل والورن ، أو في الدرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع مشغول الدمة بما يقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : سلطان المعاملة إذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطلاق الصوان المنحوط في البيع على المشار إليه الخارجي ووجه السلطان أن ما هو معصون بعنوان كذا غير موجود في الخارج . وما هو موجود في الخارج غير معصون بذلك الصوان ، وتوهم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فإن اللازم هو الأخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتابعين بها .

وفيه أنه لا وجه للسلطان إذا انحلف الصوان ، فإنه ليس من العاوين المقومة . بل هو إما أن يكون ماحوداً على نحو الشرطية ، أو على نحو اجترية كما سيأتي . ولا يقاس ذلك بخلاف لصاوين التي تمتد من الصور النوعية عند العرب ، كما دامع صدوقاً فظهر أنه طبل ، أو دامع فظهر أنه ذهب ، أو دامع ملاطير . به حارقال الصلار في أمتهاديس

من امكانك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العادة وعن بيع الدرهم المشوشة .

ورعنا يقول : إن المورد من صغريات تعارض الاشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه ، فإن البيع من الامور القصدية ، فلا معنى لتعدد المتبايعين فيما قصدها . نعم قد يقع التردد معها في مقام الائنات من جهة اشتاء ما هو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في ايقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع مصفاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعثك هذا المتاع الخارجي على أن يكون مثلاً فطير الخلاف ، وهذا لا إشكال في إطلاقه ، لأم جهه التطييف ، ولأم جهة تحلف الوصف ، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإشاء .

الثانية : أنت بشتا البيع محرراً على المتاع الخارجي شرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فإن تحلف الأوصاف غير المقومة للصورة البوعية لا يوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود الدائع - من موله . بعثك هذا المتاع الخارجي بديارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الاشارة الى تعيين مقدار الموضعي ، ووقع كل منهما في مقال الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا طهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع مائة ملك وما لا يملك ، كالخنزير مع الشاة واخر مع اخل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فإن مقصود الباع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإشاء ، ولا اعتدال شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله إذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما إذا كان ربوياً ، فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق - مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية . لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار اليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخرج على هذا الاصل .

عن **التخلف** ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية ، بطل البيع ، لكونه وبوباً ، مع قطع النظر عن تخلف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الأجزاء ، وصح لبيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام **التنجيم**) . أقول : تحقيق الزام يتي على مقدمتيه . المقدمة الأولى في بيان أمرين . الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة .

الأول : الإيمان بالله ، والامرار بوجوده ، وكرمه صاعداً للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وبغائب الخلق ، واحتلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجمال والبهائم والاشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية «فثنائي» ، يكون الامور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج الى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأأنكره فهو كافر . الثاني : الاقرار بتوحيده تعالى ، وبقائه «الشرك» ، والفول . بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الشيعة وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) - والروايات .

الثالث : الإيمان بنسوة محمد (ص) والاعتقاد بكونه نبياً مرسلًا : (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك - كاليهود والنصارى وأنشأهم - كان كافراً بحكم الضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الاقرار بالانبياء السابقين فهو داخل في الاقرار بما جاء به النبي (ص) ، فأنكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الإيمان بالمعاد الجسماني ، والامرار بيوم لقيامه والحشر والنشر ، وجمع عظام البالية ، وإرجاع الارواح فيها ، فن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافر بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الاقرار بهذه الامور الاربعة له موضوعية في التمسك بحماية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً الى العاد والاحتجاج

(١) نجم من التضميل رعى التنجيم وراقها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة التوبة ، آية : ٢٨ .

أَمْ كَانَ مُسْتَدًّا إِلَى الْفَعْلَةِ وَعَدَمِ الْإِتِّعَاتِ الْبَاقِيَةِ عَنِ التَّقْصِيرِ أَوْ الْقُصُورِ ، وَقَدْ دَلَّتِ
الْآيَاتُ الْكَثِيرَةُ أَيْضًا عَلَى كُفْرِ مَسْكَرِ الْعِبَادِ .

الامر لثاني . أنه يجب على لعباد الاعتراف بمرئض الله وسنن رسوله (ص) ، وبما جاء
به النبي (ص) ، من تركها حاداً وهو عام بأن إكباره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص)
فهو كافر ، ولا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر ، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في
لظاهر مع إكبارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات العريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام ، وحقن
الدماء ، وحفظ الاموال ، هي موثقة بجماعة (١) . (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله
والصديق رسول الله به حقت الدماء وعليه حرث المناكح والموارث وعلى طاهره جماعة
الناس) . وفي رواية داود بن كثير الرقي (٢) . (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات
على العباد فمن ترك فريضه من الموحنات وحدها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣)
عن رسول الله (ص) . (أقبل الناس حتى شهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت
به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية . أنه لا إشكال في اختلاف الاحرام العلوية والكيميائية الخاصة بالحاصلة
بين الفلكيات بعضها مع بعض ، وتأثيرها في الاوضاع الارضية والاجسام العنصرية ،
كتأثير قرب الشمس من حط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول ، وكزيادة
الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانه ، وبزيادة أدمغة الحيوانات والنباتات
زيادة نوره ونقصانها بنقصانه ، وبزيادة القوون والثمار نمواً ونضجاً إجماراً واخضراراً
عند زيادة نور القمر ، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان الزاولين لها يسمون
صوتاً من الفتاة والفرع والسطيح عند تعدده وقت زيادة النور ، وكزيادة المياه في البحار
والشواطئ والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوماً بيوماً في النصف
الاخير منه ، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها ، والاخبار عنها ،
من دون أن يقترب عليه محذور شرعاً .

وأيضاً لا إشكال في حوار النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها ، وملاحظة اقتران
بعضها مع بعض ، والاذهان بها والاخبار عنها ، كالاخبار عن سير الكواكب حركة
سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها ، وبعثها في الليل

(٢) راجع ج ٣ اوافي ص ٤٠ .

(١) راجع ج ٣ اوافي ص ١٨ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكالاتخار عن الحسوف والكسوف ، وعن تمازجات الكواكب ومقارباتها ، واختلافاتها واحترافها ، ونحوها من الامور الواضحة المقررة في علم معرفة التقويم وعم الهيئة ، فان الاخبار عنها - بطير الاخبار عن طلوع شمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره - مهي على التجربة والامتداد والحساب الصحيح الذي لا يتخلف مالا ، ومن الواضح جداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم الجحوم .

بعم اذا استند الخبر عن تلك الامور الى نظنون غير المعتبرة عقلاً ، وكان كلامه طاهراً في الاخبار الجرمي كان الاخبار حراماً من جهة الكذب ، وعيبه فلا وجه ما ذكره المصنف من تجوز الاخبار عن سيم الكواكب مع الاستناد الى الامارات الطبية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فقول . قد اجتمعت الافوال في حوار تهم الجحوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم حوارها .

وتنقيح المسألة وتهدبها يقع في امور :

الاول : بان جمع من الفلاسفة - إن للافلاك نفوساً ترسم فيها صور العقدرات ، ويقال لها : لوح الجو والافات ، وإن الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول الى المقصد لأقصى ، وإيها مؤثرة في ما يحدث في عالم الصاصر من الموت والمرض والصحة والفقر ولعى ، وإن نظام الكل شخصته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس عملة القوى العاملة والعاملات هي مادي الادراكات والتجربكات والنفوس المنظمة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجهة الترموا من الموحودات اممكنة ترمتها معوضة الى النفوس الفلكية ، والعقول سطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منمرل عن التصرف في مخلوقه .

وميه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزنادقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فان الادلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطابقة على ثبوت الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أرمة المخلوقات كلها في قصة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا سئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الاطلاق في جميع الحالات هو الباري تعالى ولكن بإفاضة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة في عالم الصاصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

على أن الطاهر من الآيات والروايات أن حركة الافلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة الملائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للبي الصادق (ص) في إحصائه ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إما بوجوب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يترجم تأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق واثوثة الولد ورجولته وصحة المراج وسقمه واردياد الاموال وبقصاتها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل . وهو على وجهين : الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لانه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لاحلاف في ذلك بين الشيعة والسنة (١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : (إن القول باستقلال سحوم في تأثيرها كفر وحلاف لضرورة الدين ، وإن القول بالتأثير المفص إما كفر أو فسق) . وقال المحقق البهائي في اعديفة الهلالية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يعمل لهسم اعتقاده وعلم المجوم المستفي على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاعة : إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم السحوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والرجوع عن تصديق المجسمين . وفي ج ٣ من لبيبي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهمي قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا سوء كذا على ما كان بمض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المذكور عن الجهمي عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر ها ما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال : مطرنا بسوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مرسل في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضا في ج ٢ تل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لسان العرب مادة نوا ، قال ابو عبيد : الانواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة .

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب — من لتقرر والتأكد والانتصاف والتزييع والاحتفاء وغيرها — من الحالات — علامة على حوادث ما العاصم التي تحدث بقدره الله وإرادته ، شأن بعمل الوضوح الغلابي علامة رجوة الولد ، ووضع الغلابي علامة ابنته وهكذا ، كما أن سرعة حركة بعض علامة على ربحي ، واحتلاح بعض الأعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، وبعبارة العم علامة على التعرية والرشح وهذا الوجه قد احتاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالخفص بن ياقان في الخدقة الغلابية ، والسيد الخراساني في شرح الصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري في المستدرک (٢) وغيرهم ، وحنوا عليه ماروي من صحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع . أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طامع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الشرية ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للاحراق والتبريد . وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موحدا للكبرياء نفسها ، إلا أنها باطلان لوجوه الأول : أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الانبات وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك صواب لا إطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها — المطالع في أرملة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا بد من أن يكون عند ذلك مطر أو رباح ، فيسبون كل عيث عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا تنوء الزياغ وإعماشي ، أو آلامه إذا سقط السافط منها بالمعرب ما المطالع بالشرق : أي تهنس وطلع .

(١) ص ١٨١ ، (٢) ج ٢ ص ٤٢٣ ،

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السحر ص ١٨١ وج ٤ امرأة العقول ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال : لما أراد أمير المؤمنين «ع» المسير إلى الثبروان أتاه منجم فقال له : يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يعضين من النهار فقال «ع» : ولم ذلك ؟ قال : لا تمك إن سرت في هذه الساعة فحباك وأصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك طفرت وطهرت وأصحت كلها طلبت ، فقال له أمير المؤمنين «ع» : تدري ما لي بطي هذه الدابة أذكر أم أني ؟ قال : أن حسبت علمت ، قال له أمير المؤمنين «ع» : من صدقت على هذا القول —

علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

— كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة ويزل الفيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري
نفس ماداً تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان عهد (ص)
يدعي ما ادعيت أترعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ٢٢ من صدق
بهذا استعنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه
عنه وبخفي له أن يوليكَ الحمد دون ربه من آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً
و ضدّاً ، ثم قال «ع» : اللهم لا طيرك إلا طيرك ولا صير إلا صيرك ولا خير إلا خيرك ولا
إله غيرك بل بكذلك ومخالفتك وتسمير وتسير في الساعة التي تهبت عنها . ضعيفة لعبد الله
ابن عوف وعمر بن سعد وعبد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة .
وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلاً : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله :
حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المروور من ح ٢ ثل عن معاذ الأختار عن الكاظمي قال : سمعت زين العابدين
إلى أن قال : والذنوب التي تطعم الهواء السحر والكهانة والإيمان بالجحوم . ضعيفة لأحمد
ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما .

وفي ح ٤ امرأة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٢ ثل باب ١٤
تحريم العمل بهم الجحوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت
لأبي عبد الله «ع» : أني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا طرأت إلى الطالع ورأيت
العوائع بشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي :
نقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبت حسنة لعبد الملك .

وفي ح ٢ ثل باب ٥٢ عديم جوار تطعم الجحوم بما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٢
المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ١٣ . وج ٤ امرأة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج
للطبرسي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزيد بن علي ، قال : لما نقول في علم
الجحوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت مباحه وكثرت مضارته لأنه لا يدمع به المقدور ولا يهل
به المحدور إن أخير اسمهم بالبلاء لم ينتجهم التحرز من القضاء وإن أخير هو محير لم يستطع
تمجيئه وإن حدث به سوء لم يمكنه صير به والمنجم يعاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله
عن خلقه . مرسلة .

وفي الباب المذكور من ثل عن المحقق في الاعتبار والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا :
من صدق كاهناً أو مجيداً فهو كافر بما أرسل على عهد (ص) مرسلة .

الروايات (١) ان لعلم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن (١) في ج ٤ امرأة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسير أمير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان وصربا بالمدائن وكنت يومئذ مسيراً له إذ خرج اليه قوم من اهل المدائن ، الى ان قال : وكان فيمن تدفق الدهقن وكانت الفرس تحمى رأيه . في النجوم غري به وبين علي «ع» بعض لاسؤلة وقد الدهقن لأدري ، ثم قال علي «ع» : لو علمت ذلك لعلمت ان تحصى عقود القصب في هذه لاجمة ومضى أمير المؤمنين بهم اهل النهروان فقتلهم وعاد به نعيمة ونظير ، وقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . صعيقة لاني حارود ريد بن المأمر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من امرأة العقول عن أبي بن مهاب قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من اهل اليمن ، الى ان قال «ع» : ما صنعتك يا سعد ؟ فقال : جعلت فداك أبا من اهل بيت سطر بالنجوم لا يقال ان ما من أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى ان ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقد له اية في ما طمعت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنه . رسالة

وفي ج ٤ كاهنات امرأة العقول . وح ١٤ الوافي ص ١٣١ . وح ٢ ثل باب ٥١ عدم حوار علم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال . قال لي أبو عبد الله كيف يصيرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلفت بامراق أصر بالنجوم هي ، الى ان قال «ع» : ان أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . محاولة لحاد الأردني وفي ج ٤ كاهنات امرأة العقول ص ٣٤٤ . وح ١٤ الوافي ص ١٣٠ . وح ٢ ثل باب ٥٢ عدم حوار تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن عبد الرحمن بن سبابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن يجوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيراً لا يدرك وقيله لا يسمع به . صعيقة لعبد الرحمن بن سبابة . ومحاوله للحسن بن أسباط . وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وح ٤ كاهنات امرأة العقول ص ٣٩٦ : عن سبابة ابن حلاله قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكون ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله . أن المربخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكلا ارتفع المربخ درجة المحط زحل درجة فذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة الى الشمس . حسنة لآبراهيم بن هاشم الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ امرأة العقول ص ٨ - ٤١٤ .

ارتضاء لغيره ، فلا يجوز لعينه أن يجعلها علامة على الحوادث .

ومن هذا قال الشهيد في محكي قواعده . (وأما ما يقال : من أن استناد الأعمال إليها كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من العادات إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ، ولكنه محض تصا)

لذلك أن ذلك مما لا يلاحظ انوارته وارادته في احث على سماء وصدقات وسائر وجوه البر ، والدلالة على أنها ترد القصاص لذي برل من الصية ، ورم إراما ، وأنها ترد لئلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوحدتين المذكورتين إكثار لذلك ، وهو مستلزم للكفر من حيث أنه تكذيب في (ص) ، ولا يرد في ذلك أن يكون الالتزام أن أوضاع الكواكب مجرد علامة على حوادث ، أو مؤثرة فيها ، ولو بعد شعور واحتير بظاهر الحرارة والبرودة .

لا يقال . قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات لحوسبتها كحقاق لشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سبب الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على السنة أمثاله ، وقد عرفت دلالة بعض الأحاديث على أن لعلم النجوم حقيقة ، وسكن لا يعم بها غير علام الغيوب ، ومن ارتضاء لغيره .

على أن ذلك أحسن مما يحسن فيه ، فإن كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة في المواضع المكروهة ، وكراهة الخلع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب الأمر الخامس . هل يجوز لهم علم النجوم في حداثته من غير إيمان بتأثير الكواكب أم لا ؟ سبب الشهيد في محكي الدروس القول بالخبرمة إلى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزبادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . روح ٣ ثل باب ٥٥ كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ . عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله «ع» : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق ودوى أنه يكره التزويج في محاق الشهر .

وفي ج ٢ ثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن الكليني والصدوق والمحاسن عن أبي عبد الله «ع» قال : من سافر أو تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك مجرد معرفة سيم الكواكب وأوضاعها الخاصة وفقاً لجمع من الأعظم وضوان الله عليهم . وأما ما يؤم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فمحمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ في غنائم المبسوط : إذا وجد في المضم كتب نظر فيها - الله أن قال - : وإن كانت كتباً لا يحمل إمساكه كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيها . ونحوه العلامة في غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والفوضى في الاعتقادات أو الفروع . فبشمل كتب الفحش والمجون والسحرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المنتحلة على الصلاة ، وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإضلال .

وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد .

وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقسح الظلم - بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء المهتمة عن الظلم تكويماً ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر ، وهده السبيل إما شاكراً ، وإما كفوراً .

(١) في ج ٤ ص ٤١٤ . عن ابن أبي عمير عنه قال : كنت أسطر في النجوم وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر وع قال : إذا وقع في نفسك شيء تتصدق على أول مسكين ثم إمض فإن الله يدفع عنك . حسنة لإبراهيم بن هاشم . وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيار ما يدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لا مهرب تعالى ، فقام مادة الفساد فلا دبر على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الأصنام والعلميان وسائرهما كل العادة . وما التمسك برواية تحف العقول في استعادة كلية الحكم مسبقاً في الكلام فيه .
نعم إذا كان الفساد موجباً لو هو الحق وسد باباً ، وإحياء الناحل وتشبيد كلمته ويجب دفعه ، لا أهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه إجماعاً وحوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقطع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن لباس من يشتري هو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتاباً فيه هو الحديث ، فتشغل حفظ كتب الضلال أيضاً .

وفيه أولاً : أن اندموم في طاهر الآية هو اشتراء هو الحديث للاضلال ، ومن الواضح أن هذا المعنى أحسن عن حفظ كتب الصلّال . لعدم العلم بترتيب العادة المحرمة عليه ، غاية الأمر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانياً : أما إذا سلمنا ذلك فاستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الصلّال ، ولابدلالة فيها على حرمة إيقاعها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزمان حرام وتربية اولاد الزمان ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثاً : أنه قيل (٣) : إن الآية قد ذكرت في الضرر من الخارث من كلفة ، فانه كان يشتري كتباً فيها احاديث نعرس من حديث رستم واسعديار ، وكان يلقي الناس بذلك ، ويطرف به ليصد من مباح القرآن وتدر مافيه . نظير الجرائد المروية في هذا الزمان فاما مشتملة على الامور الالهية التي تصد الناس عن الحق .

ورأى : ما ذكره المحقق الايرواني من ان المراد من الاشتراء هو الاستطاع ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله سبب التحدث به هو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الاضلال .

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن اللباس من يشتري هو الحديث) : أي يستبدل هو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتاباً فيه هو الحديث .

الثاني : انه يشتري هو الحديث عن الحديث .
(٣) راجع الفوضع المربور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في محث حرمة لغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات ، ولا خلافات بين التفسيرين ، فان كلاً منهما لبيان المصدق ، وقد ذكرنا في محث التفسير ان القرآن لا يختص طائفة ، ولا مصداق ، ولا تعد سناد تلك الطائفة وانعدام ذلك المصدق ، من القرآن يحري محري الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الاوار المعروفة بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فالآية عربية عما نحن فيه .

لأنه قال : ان الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، يكون من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فإنه يقال . غاية ما يستفاد من الآية وحوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب ككثير التواريخ ونحوها ، ولم يلزم به احد من المصلين فضلاً عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواه تميم العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يحى بها الفساد محضاً) يدعى أن مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع مصاديقها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلزم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في محث إبقاء الصور المهرمة ، ضاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المهرمات ، لصديق الصناعة عليها ، ولا يدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» . (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق التقلب على الحفظ عموم خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم . ومنها قوله «ع» : (او بقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه المعاصي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم بيعه وشرائه وامساكه) .

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للمناقشة في الصغرى مجالا واسماً ، لمع كون الحفظ تقوية للكفر وإهانة للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون هذا الداعي .

(١) . سورة الحج ، آية : ٣٠ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) . يعني الكذب ، وروي اصحابنا انه يدخل فيه الغناء وسائر الأقوال لليلية .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير متجيزة بشيء كما تقدم ، ولا تصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في معث التاجيم ، حيث سأل عن اعتلائه بالجورم (فقال لي : نقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها ، تقاطع للشركة هو جوار الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الإجماع . وفيه أولاً : أما لا نسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحقائق ، ما حاصله : أنه لا دليل على حفظ كتب الصلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمتها فهي تجميعية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعدياً ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلم جميع ذلك فالتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال جارحاً ، ولا ريب أن حرمة إضلال ساس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها الى الإجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الصلال فإنه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار مدبرها من العقائد الخرافية والقصاص المصححة والأحكام الواهية ، وما ذكرناه طهر حكم المعاملة عليها وصعاً وتكليفاً ، وكذلك طهر حكم كتب المخالفين المدونة في النفوس وحقائق والأخبار وغيرها .

حرمة خلق اللحية

ولا بأس بالتعرض لحرمة خلق اللحية إجابة لالتباس بعض الأفاضل . فقول : المشهور من المجمع عليه ، من الشيعة والسنة (١) هو حرمة خلق اللحية ، وقد استدلل عليها بوجوه :

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحسنية قالوا : يحرم خلق لحية الرجل ، ويسن ألا تريد في طولها على القصص . المالكية قالوا : يحرم خلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحسنية قالوا : يحرم خلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فإنه يكره خلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المصمصة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أعفوا اللحي وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحي وحالفوا الجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في سجدت عن قول شيطان (وَلَا مَرَهُمْ فَلْيُقِرَّ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَلَا تَعْذِيبُهُمْ فِيهَا وَلَهُ الْحُكْمُ وَيَوْمَ تَنفَخُ الصُّورُ يَوْمَئِذٍ وَفِيهِ يُنْفَخُ الْكُفْرُ) يدعوى أن خلق اللحية من عبير الخلعة ، وكل ما يكون عبيراً له فهو حرام وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية الماركة تغييراً عاماً فلا شبهة في حرمة على إجماله ، ولكن لا دليل على كون المراد به ما يعبر خلق اللحية . وإن كانت المراد به مصابغ لتغيير بالكبري مجموع . ضرورة عدم اليقين على حرمة عبير الخلعة على وجه الإطلاق ، وإلزام القول بحرمة بصرف في مصبوغه تعالى حتى تمثل حري لأمر وعرض الأشهر وحذر الآثار وقطع الأحشب وقم الأضرار وعبرها من تغيير في عيونه في عيونه .
 وبظاهر أن المراد به تغيير دين الله لدى فطر الناس عبير وفاء بالشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) (فَطَرَهُ اللَّهُ أَتَقِي مَا قَالُوا لَكَ اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقِيمُ) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية «أو لا شيء» وليس منها ما يعبر خلق اللحية ،
 الوجه الثاني : ما في حجة من الروايات (٤) من الأمر بعبير اللحية وحذف الشوارب ،
 والهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (وَلَا مَرَهُمْ فَلْيُقِرَّ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَلَا تَعْذِيبُهُمْ فِيهَا وَلَهُ الْحُكْمُ وَيَوْمَ تَنفَخُ الصُّورُ يَوْمَئِذٍ وَفِيهِ يُنْفَخُ الْكُفْرُ) .
 احتلفوا في مصاه ، فمن ابن عباس فليغير دين الله ، وروى ذلك عن أبي جهمر وأبي عبد الله عليها السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله . إنه الإخصاء ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله . فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبدل خلق الله ذلك الذين الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبس الله : لمن الله الوشمات والوشمات والتغليجات المتغيرات خلق الله .

وأقوى الأقوال قول من قال . فليغير خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطره الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ما فانه المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تتناول ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٩٧ عدم حوار خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . وج ٤ الوافي باب جبر اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حذروا الشوارب وأعقروا اللحى ولا تغشوها باليهود . مرسل .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على الوحوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحية ليس واجباً ، بل الزائد عن القضية الواحدة مذموم . نعم غاية الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود لما ذكره المحدث القاسبي «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يطيلونها) وذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستصل ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القضية فتستحق النار . وعلى هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن المأمور به حينئذ هو الإعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القصص ، وهو ليس واجب قطعاً .

وأما النهي عن تشبه بالخوس عقيب لأعفاء والإحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحية ، وتترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله إن الخوس حروا لحام ووفرأشوارهم وأما نحن نحر الشوارب ونحلق اللحية وهي العطرة) .

وعليه فلا بد من هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن في التشبه يحصل بفعل أي منها .

وأما ما يقال : من أن الروايت لا تدل على وحب الإعفاء لاشتهاد على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً .

ففيه أن ظهور الأمر في الوحوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترحيم ، وقد حققنا ذلك في موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفر بن (١) «الدية على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعليه لعنة الله» .

وفيه أولاً أنها مجعولة السند وثانياً : أن المثلة هو التشكيل بالغير بقصد هتك وإهانة — نحن نحر الشوارب ونحلق اللحية وهي العطرة — مرسله .

وفي الباب المروى من ثل عن معاذي الأحبار ما سنده عن علي بن عراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن حده قال : قال رسول الله (ص) «هوا لشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا بالخوس» . صحيحه للحسين بن ابراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي بن عراب .

(١) في ح ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي (ع) قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعليه لعنة الله مجعولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالكلية ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك القبر
بأثره الحية ، لكون ذلك مثله وامثله محرمة ، فلا ترتبط بحلق اللحية بالاختيار ، سواء أكان
ذلك مباشرة بعينه أم مباشرة غيره .

وثالثا : أن اللعن كما يجتمع مع احرمته فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضا ، فترجيح
أحدهما على الآخر يحتاج الى القرينة المصيبة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه
في موارد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنكاح (١) ومن تلك الموارد في وصية
النبي (ص) لعلي (ع) (قال : يا علي لعن الله ثلاثة : أكل راده وحده وراكب الدابة وحده
والسائم في بيت وحده) .

ومن ذلك بظهور بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله
بتوهم أن الاول يجتمع مع كراهة ، لكونه طاهراً في السعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فإنه
يختص بالحرمه . لكونه طاهراً في إتياء احرمه . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة
ضعيفة السند ، ولم يحد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعابه فلا بأس
في ظهور ذلك في الحرمه .

أوجه الرابع : مدال (٢) على عدم حوار السلوك معك أعداء الدين . ومن شعارهم
حلق اللحية .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانيا : أن السلوك معك أعداء الدين عشرة من
الحداد سبهم شعاراً حربياً ، وهذا لا يتحقق بمجرد الانصاف بوصف من أوصافهم .
الوجه الخامس : قوله (ص) لرسولي كسرى (ويسكن من أمركما بهذا) قلا . أمراً
بهذا ربنا يصيان كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني بأعفاء لحيتي وقص
شواربي) .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ما تقدم من أن المأثور به إما هو
الاعفاء وهو ليس بواجب قطعاً .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ح ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه
بسناده عن الصادق (ع) أنه قال : أوحى الله الي من أبيائه . ول المؤمنين لا تلبسوا
لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسكنوا مساكن أعدائي فتكفوا أعدائي كما
كفتم أعدائي . ضعيفة للتوفي .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) . (أقوام خلقوا اللحية وقتلوا الشوارب لمسخوا) .
وفيه أن الرواية وإن كانت طاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة الزعالي (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأخذها ولو بالتفصيص ومحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتديبين المتصلة إلى زماننا
السي (ص) ، فإهم ما ترمون بحفظ اللحية ، ويدمون حلقها ، بل يعاملونه بمعاملة الفساق في
الأمور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ماد كرماء دعوى الإجماع عليه ، كما في كلمات جملة
من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في إيقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ كما هامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى الحق والمنطل في أمر
الإمامة ص ٢٥٤ . وح ٢ الوافي ص ٢٣ . وح ١ ثل باب ٥٩ عدم جوار خلق اللحية
من آداب الحمام ص ٨ عن حدة الوالدية قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخيـ
ومعه درة لها مسندان يضرب بها بياضي الجري والارماهي والرمار ويقول لهم : يا بياضي
مسوخ بي اسرائيل وحدي بي مروان ، فقام اليه فرات بن أحذف فقال : يا أمير المؤمنين
وما جند بي مروان ؟ قال فقال له : أقوام خلقوا اللحية وقتلوا الشوارب لمسخوا الخ .
بجوهلة ل محمد بن أبي عبيد وعد الله بي أبوب وعد الله بن هاشم وغيرهم .

قال في مرآة العقول : الوسية نسبة إلى والدة موضع ملبادية من اليمن . وفي النهاية :
شرطة أول طائفة من الجيش شهد الواقعة . والخيـس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف
الجيش سمي به لأنه مقسوم بحمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب .
وقيل : لأنه تخمس فيه العثم ، انتهى .

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط . والبيان بالتصنيف رأس السوط .
والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فـوس له ، وكذا المارماهي
بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقتهما ،
ولبست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وحدي بي مروان قوم
كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلد .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٧ استحباب تحفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن
ادريس في آخر السرائر بقلا عن جامع الرطبي صاحب الرضا «ع» قال : وسألت عن الرجل
هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا .
صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قال في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة خلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المخلق والمنفرد وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب الفلة فلم يرد في تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو المصدق العربي ، وعلى هذا فإذا أخذت بمثل المكينة والمقراض أو غيرهما - حيث لم تصدق اللحية على الناق - كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم يجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع الرشوة ، وتبين حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هي بدل المال على مطاق الحكم ، أو على الحكم المائل ؟ بل لا يعمم منها الاحتصاص بالأحكام ، وبلا لما صرح بإطلاقها في غيرها . وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع إلى المرف واللغة وكلمات الأصحاب . في المستند (١) أن مقتضى كلام لاكثر والمتفاهم في المرف أن الرشوة عامة بكل ما يدوم من المال للحاكم ، سواء أكان حق أم كان لاطل ، وحكي ذلك عن تصريح ولده ، ثم قال وهو الظاهر من القاموس والكبر ومعجم البحرين ويدل عليه استعمالها فيما نعتى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتعول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال لا بأس فان لاصل في الاستعمال اذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسند ذكر الرواية في البحث عن حكم الرشوة في غير الأحكام . وعن حاشية الارشاد بن الرشوة مسندة انتهى كان وفي كلمات جماعة ان الرشوة ما يذله الحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يذله لاطل حقه ، والحكم عليه بالاطل . الى غير ذلك من كلمات الاصحاب بمصاميم مختلفة . والمتحصل من كلمات الفقهاء رصوان الله عليهم ، ومن أهل المرف واللغة (٢) مع صم

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في مجمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرشي والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها وساعي بها يريد لهدا وبقيص لهدا وهو الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص احدكم وغيره ليحكم له أو يعمله على ما يريد وقل ما يستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشية باطل . وكذلك ما عى المصاح . وفي القاموس : رشوة مثله ان جعل رشى بالفتح ؟ —

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الأشخاص للآخر لاجرة في حق أو تشية ظل أو للتملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصاحبة ، أو في عمل لا يقابل لاجرة واجعل عند العرف والعقلاء ، وإن كان محطاً لمرضهم ومورداً لظلمهم .

بل يعملون ذلك بعمل يتعاون والتماسد فيما بينهم ، كاحقاق الحق ، وإبطال باطل ، وترك الظلم والابتداء اودفعها ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرخص على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ، أو يتحول عن مكان في المسجد فيحس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد في لم يعارف اخذ الاجرة عليهم . هم مذكورة في القاموس من تفسير «رشوة بمطابق لجمع محمول على تفسير الاعم ، كما هو شأن اللغوي حياً ، وإلا لشمل لاجل في مثل قول القائل : من رد عدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به أحد .

حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة ؟ الطاهر من اواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة للآخذ وابعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع اهل الاسلام على تحريم «رشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لبطل ، وسواء أكان للبادل أم عيه . وفي تجمرة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتطابقة «وسند كرهه في الحاشية» . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم) .

— ورشى «بالكسر» . وفي المسجد : الرشوة مثلثة ما يعطى لبطل حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد : رشا مراداة صانعه ، والرشوة «ثنية» معان لبطل حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصاحبة ، فالراشي الذي يعطي ما يبينه ، فاما ما يعطى توصل الى أخذ حق أو دفع ظلم مضير داخل فيه .

(١) في ح ١٠ سنن أبيهبي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرشى . وفي حديث آخر عن السحت فقال : الرشا .

وفي ح ٥ شرح فتح القدير ص ٢٦٧ : يحرم قبول الهدية عند الخصومة .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٨٤ .

ووجه الدلالة انه تعالى هي عن الادلاء ، سأل الى الحكم لا بطلان الحق وإقامة سلطان حتى يأكلوا بذلك فربقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واداء حرم الاعطاء حرم الاحد ابصاراً ، للملازمة بينهما .

لا يقال : ان الآية إنما بطلت في خصوص اموال اليتامى والوديعه والمال المتعارف فيه ، وقد هي الله تعالى فيها عن اعطاء مقدار من ذلك الاموال للقصاص والحكم لا كل القبيحة بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجيبه عن رشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشرقة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفسير من قبيل بيان المصداق ، ونقرأ أن لا يختص طائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كادوات عليه جملة من روايات ، وقد ذكرناها في مقدمة التفسير على أن في جمع البحرين عن الصحاح أن قوله تعالى . (وتدلوا بها الى الحكم) يعني الرشوة وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى . (وتدلوا بها الى الحكم) ظاهر في أن المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكم ليستعين هؤلاء على أكل فربق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي ما يعطيهما الراشي من مال نفسه لا بطلان حق او إحفاق باطل .

وبه أولاً : ان الرشوة في العرف واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع الى الحكم مال الفير ، بل هي أعم من ذلك ، او طاهرة في كون المدفوع مال المعطي . ومحل القول ان حرمة الرشوة في الحملة من صروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها . ثم ان تفصيل الكلام في احكام الرشوة ان لغاصي قد أخذ رشوة من شخص ليحكم له . لا طل مع العلم سلطان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للعدل مع جملة ، سواء طاق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى .

اما صورتان الاوليان فلا شبهة في حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء ونقصه مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع التسمين ، بل هما من الجرائم

(١) في ح ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى . (وتدلوا بها الى الحكم) . وقيل في معناه قولان ، أحدهما . قال ابن عباس والحسن وقتادة . إنه الوديعه وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء

وفي جمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكم) : يعني الرشوة .

الموافقة والكبار المهلكة

ويدل على حرمها أيضا العقل والكتاب (١) والسنة (٢) .

وعلى هذا يقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا الصورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وصفاً وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيخ (٣)

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (من ينعموا إلا لعل وإن هم إلا يخرسون)
وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ وسورة لجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني
من الحق شيئاً) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل الله أدرك لكم أم على الله تفترون) ،
وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تنفق ما ليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ عدم جوار القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و
ج ٢ كاص ٢٥٧ . وج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . وج ٩ الوافي باب
النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . وج ٣ المستدرک باب ٦ عدم جوار القضاء بالرأي من
صفات القاضي ص ٢٧٥ . وج ٢٠ سل البيهقي ص ١١٦ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٢٢ تحريم أجر الفاحشة مما يكتسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق
في وصية النبي (ص) قال : يا علي من السعت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال
سد هذه الوصية بمحافل لا يطرق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهة .

وعن الحاصل باستاده عن حماد بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا
بأعمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . صحيحة .

وعن الطبرسي في معجم النبا عن النبي (ص) : إن السعت هو الرشوة في الحكم وعن
أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسلة .

وفي الباب ٢٢ المذكور من ثل . وج ٩ كاص ٤٩ السعت من المصلحة ص ٣٤٣ .
وج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم

جل اسمه وبرسوله . صحيحة لسبل . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بسند صحيح
وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . وج ٢ كاص ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٣ ثل

باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٤٩٦ : عن مائة عن أبي عبد الله (ع)
قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله . موثقة لدرجة وصحة . —

والسنة (١) قد أُلْهِتْ عَلَى حُرْمَةِ الرِّشَاءِ فِي الْحُكْمِ .

وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء ، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرآ ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاحتصاصها بالحكم بالبطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة المداه على ذلك ، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فإن نقضاء من المناصب الإلغائية التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفصل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يتخذ عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع مذكراته في الروايات المداه على حرمة أحد الاجرة على القضاء غنى وكفاية . وستعرض لهذه الروايات في بحث عن حكم أحد الاجرة على القضاء ، إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الاجر المقرر من قبل السultan ولو كان حائراً ، فإنه لاشبه في حوار أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لابطل حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فانه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للحصر ، وتقبيد المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على المحانية فإن أحد الاجرة عليها بعد رشوة في نظر العرب ، ومن هذا القبيل القضاة والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة المعاملات ، كأموال العقود ، وتجارة عن تراض ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقل بجواز أخذ الاجرة على القضاة الخلق ، بقوله (وع) في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعضهم : إنما

— الله غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرک باب ٥ . تحريم أجر الفاجرة عما يكتسب به ص ٤٢٩ . وج ٢٣ البحار ص ١٧ . وغير ذلك من النواصع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم هو الكفر .

(٢) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من أبواب صفات القاضي ص ٣٨٥ . وج ١ الوافي باب للمستأكل بطله ص ٥٧ : عن معاني —

ذلك الذي يفتي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليعمل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال للمذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة إلى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يذلل إلا على عدم الدم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الأفراد التي لا تدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وبه أولاً : أن الرواية ضعيفة سند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توم السائل أن من تحمل علوم الأئمة وبها في شيعتهم ووصل إليه منهم البر والاحسان غير مطالبة كان من المستأكلين بطله . فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يعتقدون بغير علم لا بطل الحقوق . وعلى هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لا مفهوماً ولا منظوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متعين ، ولكن لأمس جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قتال الحصر الحقيقي ، غاية الأمر أن دائرة الحصر تختلف سعة وصيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه - إما تعيين الإمام «ع» أو بقدر غيره ، أو بكونه الأصيل ، وكان متمكناً - لم يجوز الاجر عليه . وإن لم يتعين - أو كان محتاجاً - فلا قرب الكراهة . لما الأصل الإباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لا يجب عليه فجاء أخذ الاجر عليه . أما مع تعيين فلا ، يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لا وجه لذكر هذا التخصيص في المقام . فإن حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجباً عينياً أو كونه ثباتاً من صفات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامهما في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، لأن جهات - الاحرار عن ابن حمران قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : من استأكل بطله افقر ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويهتونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ؟ فقال : ليس اولئك مستأكلين إنما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليطول به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن يهلول وأبيه .

آخر ، وعليه فيقتضي الاطلاقات الدالة على حرمة احدى الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتي الاحتياج الى اخذ الاجرة والاعتماد بين هاتهما ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف (وأما اعتبار احاحه فلهذا احتج من دلة المنع بصورة الاستصحاب) .

ثم الطاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تنبوع الاحكام الشرعية ونعائم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القصدية والافتقار والسلب يقتضي التحريم . ويدل على الحرمة ايضا ما في رواية يوسف بن حار (١) من أنه لما بع رسول الله (ص) رجلا احتج الناس اليه لعقوبه فسألهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة في اصح احكام الاطلاقات المتقدمة الباهية عن أحد الرشوة على الحكم

جواز ارتزاق القاضي من بيت المال

قوله . (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في حواره نقاضي) أقول الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تعتقر الى تقدير العمل والوعوض وصبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فهو سطر الحاكم من غير ان يقدّر قدر خاص .

ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه علي أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشتر في عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضي ثم قال : (واسمع في الدل ما ينزل بقلبه وتقل معه حاجته الى الناس) . وسعد وإن نقل مرسل إلا ان آثار الصدق منه لا تلهي ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة الجهاد (٣) للطويلة .

(١) قال . قال ابو جعفر (ع) : لما بع رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لعقوبه فسألهم الرشوة . مجهولة لسيد الرحمن ويوسف بن حار . راجع ج ٣ مل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . وج ٢ التهذيب ص ٧٠ .

(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة في العهد ٥٣ الذي كتبه للاشتر الخفزي . وج ٣ مل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي . وج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .

(٣) في ج ١ كتاب الخمس ص ٤٧٤ . وج ٩ الوافي باب ٣٤ جملة الفناثم ص ٣٩ وج ٣ مل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد بن عيسى .

ثم إن القاضي قد يكون حامعا لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوبا من قبل لا من قبل العامة ، وقد يكون حامعا لشرائط القضاة ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان اجور ، ولم يكن له عرض في قبولها إلا التواضع والتعجب الى فقهاء الشيعة وقضاة حوائجهم وإبعاد امورهم وإيقادهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون حامعا لشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة في جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاة من مهنتها ، ولا محذور في هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياح وعدم تعيين ، لأن مدعى ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعنده لفته المفروضة فيه عن الخيف .

وأما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال ، لعدم قابليته لمنصب القضاة ، كخلفاء اجور ، فلا يكون من موارد مصرف بيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسبة عند فقهاء من سائر (١) : (عن قاض بين فرينين يأخذ من السلطان على القضاء رزق ؟ هناك ذلك السحت) .

وبينه ان الرواية عمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاة ، لأنه اذا كان حامعا لشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت . ان احذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضي للمهدية

قوله : (واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، واما الهدية فهي حرمتها خلاف وهي كما عن المصباح - اصحابنا عن العدد الصالح - الى ان قال - . فيكون بعد ذلك أرواق أعوانه على دين الله وفي مصدقة ما يوفيه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . مرسل .

(١) راجع ح ٢ كتاب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ اوائى باب أحد الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٢ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

العطية على سبيل الملاحظة .

ثم إنها قد تكون للملاحظة والتودد فقط بحيث لا تماس لها للدواعي الأخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلاً ، اذا علم المبدول له ان ذلك من قصد التاذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للتأذل ولو باطلاً ، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً الى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي إغارة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم المدفع على المعطي اذا كان عرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الاخذ بوجوه ثلاث : قوله «ع» في رواية الاصبغ (١) : (وإن أخذ هدية كان علولاً)

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وما أن الهدية الى الولاة حاضرة فلا بد من حل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الاول : ان تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية الى الوالي قد يحجب اليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : ان تحمل على ظاهرها ، ولكن يفيد الإيعطاء بكونه لمدفع الظلم ، أو إيقاد الحق أو لأجل ان يظلم غيره ، فأما في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الأخيرة محرمة على المعطي ايضاً .

الثالث : ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخذ شيء من الرعية ، لأنهم يرتقون منه . وعلى الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب .

الوجه الثاني : ماورد (٢) من ان هدايا العمال او الامراء علول او سحت . وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : انه أجبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاحرة مما يكتسب به من ٥٣٨ عن أمير المؤمنين عليه السلام : أيها وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن أخذ هدية كان علولاً وإن أخذ الأجرة فهو مشرك . ضعيفة لاني الجارود وسعد الاسكاف .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن أبي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الامراء علول . وفي آداب القاضي من الميسوط للطوسي عن النبي (ص) انه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسل .

وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : أنه يمكن أن يراد من إضافة الهدايا إلى العمل إضافة المصدر إلى الفاعل دون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل إلى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة إلى جوائر السلطان وعماله ، وسنحكم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه بما يتم فيما إذا عم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها عولاً . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

أوجه ثالثة : ما استدلل به في المسند (١) على حرمة أحد له صبي للهدية من أن النبي ربح عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولاً أن الرواية ضعيفة أسد ، لكونها مقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها ورتت في عمل الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من حبة الوجوه التي ذكرها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ما تقدم فيما سبق (٢) (عن الرضا عن آبائه عن علي (ع) في قوله تعالى (٣) : أكلون للأسحت ؟ قال . هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) .

وفيه أولاً : أن الرواية مجهولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد محرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء إلى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على لكرهاته ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه للتلاقي يوماً في الرشوة الوجه الخامس : أن المناط في حرمة الرشوة للفاضي هو صرفه عن الحكم بالحق إلى الحكم بالمباطل ، وهو موجود في الهدية أيضاً . فتكون محرمة . وفيه أن عاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الطعن بذلك ، والظن لا يفي من الحق شيئاً .

(١) عن أبي حميد الأصبهاني ثم الساعدي أنه أحياه : أن رسول الله (ص) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي . إلى أن قام فصعد المنبر . ثم قال : أما بعد فإنا نال العامل استعماله فيأتيها فيقول . هذا من عملي وهذا الذي أهدي لي بهلا فعد في بيت أبيه وأمه فمظروا هل يهدي له أم لا ؟ والذي نعمي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه . سوى ضعيف . راجع ج ٢ المسند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب الفاضي . وح ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة المائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الأحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإيهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمة من غير احتياج في أنه حرمة الرشوة . ما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوارحه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائعا في نفسه وصالحا لأن يجال مال له وإن كان كثيرون يفعلونه للتصايد والتماوى ، ولأن أخذون عليه مالا وإما الثالث : فإن قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بدل المال على إصلاح أمره حلالا أم حراما فقد استظهر المصنف حرمة ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال ساطل . فيكون حراما

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل مال ساطل ، فإن أكل المال إما يكون ساطلا إذا كانت لأسباب التي علم سطلها في التبرعة ، كالقمار والفرو وسجوها ، ولم يعلم سطلان أخذ المال على بعض مشترك بين المحلل والمحرم ، فلا يكون من مصاديق أكل المال ساطل .

أوجه الثاني : إطلاق لحوى ما تقدم في هدية الولاة والعمال .

وفيه أولا : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاة والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفا . وثانيا : أن حرمة الهدية لها إما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لها ، ولا ولاية لها على حرمة الرشوة على غيرها من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقا حتى في غير الأحكام ، لاحلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند ، وقصد عرفت ذلك آنفا . وثانيا : أنها منصرفة إلى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثا : أنها مقبذة بما دل (١) على حوار الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم الصيرفي قال : سمعت أبا عبد الله (ع) وسأله حفص الأحمور فقال : إن السلطان يشترى منا القرم والأداوي فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منها ونرشوه حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس ما نصلح به مالك ، ثم سكنت ساعة ثم قال : أرايت—

وللتحويل (١) عن الملل المشترك ، كالأوقاف العامة .
وقد يتوهم أن موضوع الرشوة يختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية
من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سحت .
وفيه أولا . أن المستفاد منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها
به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا
للم إلقاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .
وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير محتص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحابية مع القاضي

قوله : (ومما بعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة) . أقول :
الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباة فيه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا ما ع من القاضي
ما يساوي عشرة دراهم بدرهم كان له ما من الرشا محرم . وإن كان غرضه من ذلك تعظيم
القاضي . أو التودد المحض أو التقرب إلى الله . فلا وجه للحرمة .
ثم إن في حكم بدل العين له بدل المباح كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوها من
المباح كما لا يخفى . وأما ما يرجع إلى الأقوال كدخ القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة
فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك إجابة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .
قوله : (وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي) . أقول . لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

— إذا انت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة
لإسماعيل بن أبي سفيان . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ ثل
باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .
أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقي فيه الماء . الأدوية جمع الأدوية
وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع»
وذكر الأدوية بدل الأدوية ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله نعت في ذلك لصاحب الوسائل
(١) في ح ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٣
والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو
الرشوة على أن يتحول عنه منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاماة أعزمة إلا إذا كان الحكم له محلي شرطاً فيها ، وعلماً أن شرط القاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطالان .

به فائدة

الظاهر من الأحبار المتقدمة أن مبرة الرشوة مبرة إرمان ، فكأن إرمان حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينها ، وكذلك الرشوة ، فأب محرم على الراشي والمرشي والرائش أي الساعي بينهما يستريد لهذا ويستنقص لذلك .
 نعم لا بأس باعطائها إذا كان الراشي محققاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول إلى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنه في المستند (١) (معارضة إطلاقات تحريمهم مع أدلة في الضرر ، فيرجع إلى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل ينبغي ترجيحه بحكومة أدلة في الضرر على أدلة الأحكام هنا وبها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله : (ثم إن كلما حكم بحرمه أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التالف) .
 أقول قد ذكرنا أن الدال قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم به على خصمه ، وقد يحاييه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعوى ، وقد يرسل إليه هدية يدع الحكم له أما الأول فلا شبهة في صلب نقائص الدال الذي أخذه من الدافع وهو الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليها تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد الدال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

فإن في الجواهر : (لا حلال ولا إشكال في رد رشوة على منك لذلك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها حلت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - إلى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل إليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الصواب أن الرشوة في هذه الصورة إندفعت في مقال الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صفريات كل عقد يضمن بحجيجه يضمن بفاسده ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأخبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في محالها . ومن هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسليط حينئذ مجابياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكميلية ، ولكن لا وجه للصمان لما نقص من القيمة ، فإن غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، وستعرف تفصيلاً . أن شروطاً منطقاً لا تقابل بحرم من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للشروط له .

وَمَا لثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أبداً ، لأن الدافع لم يقصد المفادة بين الحكم والمال المدول للقاضي ، وإنما أعطاه محاباً ليحكم له ، فيكون مرجعه إلى هبة محابية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضيّة . ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضماً ، ولا تكميلاً . وعليه فيكون المورد من صفريّات الصانطة الكلية (كل عقد لا يصح من صحبته لا يصح بفاسده) .

وقد يقال : بالصمان لقاعدة الصمان باليد . وفيه أن عموم على اليد محض بغير اليد المتفرعة على تسليط المحابي ، ولذا لا يصح بهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله (وفي كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علاه نقائل في محكي كلامه بوجهين . الأول أن ذلك قد سلطه عليها تسليطاً محابياً فلا موجب للضمان . ولثاني : أنها شبه المعوضة ، وما لا يصح من صحبته لا يصح بفاسده . أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمحابي ، بل هو في مقابل الحكم للبادل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إحارة فاسدة أو شبهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، بقاعدة ما يصح من صحبته يصح بفاسده .

اختلاف الدافع والقباض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقباض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروعاً ثلاثة وتعرض حكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المثارعين في الدفع والقبض ، وبيان الصانطة الكلية فيها أن لفروض المتصورة فيها أوسع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

لصورة الأولى أن يتوافق اثارعان على فساد الاخذ والاعطاء ولكن الدافع يدعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإحارة والجعدة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإحارة الصحيحة توجب لضمان ، فكذلك الإحارة الفاسدة ، والقبض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لأن الهدية الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذلك الهدية الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لان عموم خبر على اليد يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عد تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فانهم) ، وفيه أن موضوع قاعدة الضمان اليد إنما هو التسليط غير المجاني ، والتسليط هذا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلثم الموضوع صم الوجدان الى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند ، وغير معبر شيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفته فيما سبق (١) وبإني التعرض له في أحكام الضمان ،

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم حوار التصرف في مال امرئ مسم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً أن وضع اليد على مال الغير في انقام محرز بالوجدان ، فإذا ضممنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المخادير ، وليس المراد من الاصل المذكور استصحاب العدم الارادي ليرد عليه ماوردوه في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم الحمولي ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .

الصورة الثانية : أن يتسالم المتراضعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن منه الرجوع ، ويدعي الدل فاسده ، كما اذا ادعى البادل كون المذلول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا الرافع إنما يكون له أثر فيما اذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لدى راحم او على وجه قربي ، فإنه يترتب على الرافع ح استرجاع العين من الموهوب له وأما اذا كان الرافع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فإنه لا ضمان للهبة بهذا التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولا تضللة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد . لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه هبة صحيحة الساقلة محرز بالاصل فيلثم الموضوع منها ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الاصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة . لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان . لأن أصالة المعجزة في العقود تنقدم على جميع الاصول

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .

لا يقال : الدافع إما يدعي ما لا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فإنه يقال : لأدليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي إلى غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصعب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة أو أحره على الحرام ، وادعى القاص كونه هنة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق المصعب للصحيحة المناقاة ، فلها أمر وجودي وموضوع الأثر ، فالأصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الإحارة القاعدة لاسيما لأثرهما ، وإما الأثر المترتب على عدم تحقق السب الماثل ، سواء تحقق معه شيء من الأسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الأصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حدوها تقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الإجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الأدلة الملية فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصعب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للتراخي وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرصنا أن المقام ليس كذلك .

الصورة الرابعة : أن يدعي كل منها دعواً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه يما ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القاص كونه هنة محامية لكي لا يتحقق فيه الضمان ، فإن أقام أحدهما بينة أو حلف مع تكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التعالف ، ويفسخ المقد ، وعليه فيجب على القاص رد العين مع القاء ، أو بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على مانحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الاربعة) . أقول : قد استقل العقل بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه طاماً وإبذاء ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير تكبير وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . ولا ينقض المعجب من الغزالي حيث جاوز عن الروايف كتجويره لعن اليهود والمجوس والحوارج ومع عن لعن يريد !! .

وقد استفاضت الروايات من طريقنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ح ٢ كاهن من مآة العقول باب السب ص ٣٥٠ . وباب السب ص ٣٩٠ .
 وج ٣ الوافي باب السب ص ١٥٩ . وح ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام
 العشرة ص ٢٤ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابي الحسن موسى «ع» في رحلي بن سلطان
 فقال . البادي منها اطم ووزره ووزر صاحبه عليه عالم يعتذر الى انطوم . صحيحة .
 وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السد : عالم يتعد المعلوم حسنة لاراهيم بن هاشم
 ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال . رجلان من بني عجم اتي اليهما (ص) فقال : اوصي
 فكان مما اوصاه ان قال . لا تسوا الدس فتكسوا العداوة مهم - بهم - لهم - صحيحة .
 وفي رواية حار عن ابي جعفر «ع» قايام والطعن على المؤمن . ضعيفة لعمر بن شمر
 السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال . قال رسول الله (ص) : سب المؤمن كالشرف
 على الهلكة . ضعيفة للنووي .

ابو بصير عن ابي جعفر «ع» قال . قال رسول الله (ص) : سب المؤمن فسوق وقتاله
 كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .
 ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول . إن اللعة اذا خرجت من في
 صاحبها ترددت بينها فان وجدت مساماً وإلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي
 ابن فضال .

وعبر ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ح ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم
 الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
 تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم السداء من جهاد النفس ص ٤٧٩ . وح ٢ المستدرک
 باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ . وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد
 النفس ص ٣٣٩ . وح ٣ الوافي باب السب ص ١٦٠ . وح ٢ كاهن من مآة العقول
 باب السب ص ٣١٢ . وعبر ذلك من الموارد .

(٢) في ح ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل لعصبية ص ٢٣٥ : عن ابي هريرة عن
 رسول الله (ص) : المستعان ما قاله علي البادي عالم يتعد انطوم .
 وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستعان شيطانان يتهاوران
 ويحكاذبان الخ . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكافر .
 وفي ص ٢٠٩ : سب المسلم فسوق وقتاله كفر . وعبر ذلك من احاديث العامة .

عم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو المراد في روايات العامة ، ومن ههنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشأهه ، وبذل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الخفاج عن أبي الحسن في الرحلين يتساوان قال . النادي منهما أحلم وورره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع لصائر اعتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول . محمول كلامه : ان الظاهر وقوع الاعتشاش في مرجع الضائر في الرواية بحسب المعنى ، فانه اذا رجع الصميران نحو روران في قوله «ع» . (وورره على صاحبه) الى لرادرم كونه للوررين كليهما على النادي ، ونس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل ورره على صاحبه) فتكون دانه على ان النادي يستحق وزرين : احدهما للباشرة . ولثاني للتسبب من غير ان يحذف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فثان الرواية شأن مع ابن جهمر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أحر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل ورره من فعل ذلك من غير ان ينقص من اورارم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المعنى .

ولكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من رواية ، فان لظاهر منها ان الصمير المضاف اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» (يتساوان) ، فظهر قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فالمعنى ان ورر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه . لا الاعتدال من المسبوب ، لفتك كل من المتساين صاحبه وطلعه به ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضائر .

ولكن الذي يسهل الخطأ انما لم نحدد الرواية على النحو الذي ذكره المصنف ، بل هي مروية هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

(١) في ح ٦ شرح فتح لقدير ص ٤٠ في عداد من لا نقل شهادته قال : ولا من يطهر سب السلف كالصحابة ولتابعين ومهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣٩ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١٦ إقامة السن الحسة من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(ما لم يتعد المظلوم) أي ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية أنفا ،
 أما الأولى فتدل على أن البادي منها يستحق وررين ، أحدهما بالاصالة والآخر بالتسبيب
 وإلقاء غيره في الحرام الوافعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تعريض الجاهل أن التسبيب
 إلى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، منع قطع النظر عن الروايات الخاصة .
 وأما الثانية فتدل على جوار الاعتداء «مثل» ، وكون ورر الاعتداء على «بادي» من
 دون أن يكون المظلوم شيء من الورر ما لم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد
 وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المحامي (١) : إن إثم سب المتساوي
 على البادي ، أما إثم استدائه فلا سب حرام وفسق ، لحديث : سب المؤمن فسوق
 وقتاله كفر ، وأما إثم سب الراد فلا «بادي» هو الحامل له على الرد - إلى أن قال - :
 لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا أن الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها
 على البادي ، للعلّة المتقدمة ، وإما إسقاطها عنه ما لم يتعد ، فإن تعدى كان هو البادي في
 القدر الزائد .

وعن المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام بعد ذكر جملة من الآيات الطاهرة في الاعتداء
 بأمثل قال : فيها دلالة على حوار القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل حوار التعويض
 مطلقا حتى صرّب المنصوب وشنم المشنوم بمثل فعلهم - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز
 عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا ينافي حلالا ما
 استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، ونقدم
 بعضها في هامش .

قوله : (ثم إن المراجع في السب إلى العرف) . أقول : الطاهر من العرف واللعنة (٢)
 اعتبار الإهانة والتعدي في مفهوم «سب» ، وكونه تنقيصا وإرزا على المسبوب ، وأنه متعدي
 مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف
 بالوضيح واللاشيء . والخمار والكذب والخبر والكفر والمرد والابرص والاجذم والاعور
 وغير ذلك من الالفاظ الموجبة للقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

(١) راجع ح ٢ من آة القول ص ٣١٩ .

(٢) في أصل العرب : سب أي عير بالحق ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال :
 صار هذا الأمر سبة عليهم فالضم أي عاراً يسب به . وعن المصباح : السبة العار . وفي
 معرّفات الرابع : السب الشتم أوجب ، ولسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها
 بذلك كتسميتها بالمسبحة لتعريفها بالتسبيح .

وأما مواجهة المسوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) . أقول : ذكر المصنف في البحث عن مستثنيات الغيبة ما هذا نص عبارته . (نعم لو تأدى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ولذا حاز سبه بما لا يكون كدما وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن سباط الأول المذمة والتفويض فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة) والتحقيق إن النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فإنه قد يتحقق السب ولا يتصنف بعنوان الغيبة ، كأن يحاطب المسوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإدلال ، فإن ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لا يتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتفويض والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويتعدد المقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العناوين موضوعاً للمقاب ، فلا وجه للتداخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقال المحقق الأيرواني ، إن النسبة بين السب والغيبة (هو التباين فإن السب هو ما كان بقصد الاشياء وأما الغيبة جملة خبرية) .

وفيه أنه لا دليل على هذه التفرقة فإن كلاماً منها يتحقق بكل من الأسماء والأخبار . قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المنطاهر بالفسق) . أقول : يجوز سب المتجاهر بالفسق بالمعصية التي تظاهر فيها ، لزوال احترامه بالتظاهر بالمكدرات ، كما في بعض الأحاديث ، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة ، وأما المعاصي التي ارتكبتها العامة ولكن لم يتجهر فيها فلا يجوز السب بها ، وأما السب بما ليس في المسبوب فلهذا عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه المدعى ايضاً) . أقول : قد دلت الروايات المتطابقة (١) على جواز سب المدعى في الدين وجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لا وجه لجملة من

(١) في ح ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأسماء والمعروف من ١٠٠
وح ١ الوافي باب البدع من ٥٦ . وج ٢ كجاش مشرقة القول من ٣٦٦ : عن داود
ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال . قال رسول الله (ص) : إذا رأيتم أهل الزيب والبدع
من عدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سيئهم والقول فيهم والوقية وياهموم كي
لا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يطمعون من بدعمهم يكتب الله لهم بذلك
الحسنات ويرفع لهم به الدرجات في الآخرة . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة
في الأجواب المزبورة . الوقية : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فإنه إن كان المراد به المدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً ، لعدم كونه متصفاً بالائمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يترتب السب عرفاً) . أهول : مقتضى الاطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرم مطلقاً سواء بآثر ثم لم يترثر ، نعم دالم يوجب إهانة السب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السب موضوعاً ، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستفصاء في مفهوم السب

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الولد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب المولى عبده ، لأنه إن كان موجباً لإهانتهم فلا محور للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعاً .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة غير المسبوب والتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب يبقى مفهوم التقدير والتأديب ، فلا يهتم من في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجوار في الموارد المبرورة ، فاما لو سلمنا تحقق السيرة من المتدينين فأما هي في غير موارد اهتد ، عظم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الولد فيمكن استعادة الجوار في حقه ثم ورد من مثل قولهم «ع» أنت ومالك لأنيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المأركة في الروايات المتطابقة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية الناشئة من إهانت تكوينية ، فإن الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يباسه أن يعارض أمه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن مسان الصعيف ، من تعليق حلية مال الولد لأبيه بأن الولد موهب من الله في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إماماً ويهب لمن يشاء الذكور) وعليه فليس لفظ اللام في قوله «ع» : (أنت ومالك لأنيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبة الجلية والمعطوفة الفريزية المنافية للإيذاء والإدلال ولو بالسب والشتم .

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية حقيقية كانت أم تزييلية ، أو على الولاية المطلقة والسلطنة التامة كان تكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يذهب البطلان . أما الأول فلا أنه لو تم لجار للآب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الولد والآب بما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

في ما يرجع الى أولاده ، ويتصرف في شؤونهم تصرف الوالي في عبيدهم وامورهم مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه يخالف للروايات (١) المعتبرة الصريحة في أن للاب أن يستقرض من مال ابيه ، ويقوم بحاربه بقيمة عادلة ، ويتصرف فيها بالملك ، فإن من الواضح أنه لو كان الابن وماله للاب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وحاربه الى الاستقرض والتقويم .

وأما الثاني فأيضاً غاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن التقطوع به أهلاً ولا ولاية للاب عليه ، ومع الاعضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعصم من وجه ، وفي مورد التماض يرجع الى عمومات ما دل على حرمة الظلم ، وهو واضح

حرمة السحر

قوله : (العاشرة السحر حرام في الجملة لا خلاف) . أقول : لا خلاف في حرمة سحر في الجملة ، بل هي من ضروريات الدين ، وبما قام عليه إجماع المسلمين ، وقد استفاضت بها الروايات من طرقنا (٢) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ واث ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

(٢) في ح ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بهم سحوم من آداب السر الى الحج ص ١٨١ وج ٤ ص ٤ صراحة العقول ص ٤١٠ في نهج البلاغة . المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر وساحر كالكاهن والكافر في النار . مرسلة .

وفي ح ٢ ثل باب ٥٢ عدم حوار نعم السحوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٤ ص ٤ صراحة العقول ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نصر : والساحر مأمون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال وع : المنجم كالكاهن الى آخر ما تقدم من النهج . مرسلة .

وفي ح ٢ كات ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . وج ٣ ثل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٢٦٠ . وج ٩ التواقي باب حد الساحر ص ٦٩ . وج ٢ تهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله وع : قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لا يقتل ، قيل يا رسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقرونان . ضعيفة للنووي . (وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ ، وج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفریات مثله بتفاوت يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل) . —

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتخويه ، — وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة طيب بن الحسن وشار .

وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلاً عدلان مشدداً عليه فقد حل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العامي

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تهم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لأبراهيم بن هاشم . في ح ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به من ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله . ضعيفة لابي السحري . وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعدّتهم مد من السحر . مجهولة لجمالة أكثررواها وفي قصة هارون وماروت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند وفي كاهنهم ح ٢ امرأة المقول من ١٦٢ . وفي ح ٣ الوافي باب الكبار من ١٧٥ . وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهل النفس من ٤٦٣ في صحيحة عبد العظيم الحسيني عند السحر من الكائنات .

وفي ج ٢ المستدرک من ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه قال : من السحت ثمن الميتة — إلى أن قال — وأحر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل . وفي ج ٣ من ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغیر ذلك من الروایات الكثيرة الصریحة فی حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة فی المصادر المربوطة وغيرها .

(١) على ج ٨ من البيهقي من ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الأحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الأخذة التي تأخذ المني حتى يظن أن الأمر كإبري وليس الأصل على ما يرى . والسحر الأخذة وكل ما يطف مأخذه ودق دم وسحر . قال الأزهري : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيرها ، فكان الساحر لما أرى —

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الأخذ في العين . وفي القاموس : إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه إلى غير حقيقته بالأسباب الخفية على سبيل الخدعة والتويه ، إلى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك أيضا ، فمن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقيه ، أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المستحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة . وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعرائض يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والسم وتصفية النفس إلى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرب من كلمة السحر - والطاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والتصديد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد مصاها - أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة ، والاشكال المعجبة المظوفة .

— الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال الفراء في قوله تعالى : (فأتى تسحرون) معناه : فأتى تصرفون . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ما سحرك عن وجهه كذا وكذا ؟ أي صرفك .

وفي أقرب الموارد : سحره سحراً عمل له السحر وخدعه . وسحر فلاناً عن الأمور صرفه . ويقال : سحرت القصة إذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتويه يجران مجرى واحداً .

وفي مجمع البحرين : فأتى تسحرون ، أي فكيف تحددون عن توحيدته ويعوه لكم . ويسمى السحر سحراً لأنه صرف حقه .

وفي مفردات الراغب : عن قوم مسحورون ، أي مصروفون ، معرنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسحره عن كذا صرفه وأبمده . وسحر القصة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين . السحر عمل يقرب إلى الشياطين . ومن السحر الأخذ التي تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى وليس الأمر كما ترى فالسحر عمل خفي لغناه سبه بصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جفنه في الطاهر ولا يقلبه عن جفنه في الحقيقة ، ألا ترى إلى قول الله تعالى (يحيل إليه من سحرهم أنها تسعى) .

والوجه في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالأسباب الخفية ، وبصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، ويصرفه عن وجهه بالخدعة والقوية ، ويقبله من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف في الأمور التكوينية ، ويصرفها عن حقيقتها الى حقيقة أخرى ، فيرهم البر بحرأ عما تجري فيه السفن وتتلاطم فيه الأمواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وتوهمها . وإظهاراً للباطل بصورة الحق وقصة السحرة مع موسى «ع» المذكورة في القرآن (١) حين ألقوا قاذبا لهم وعصيتهم بخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

لا يقال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالنصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجع اليه ، وعليه فلا يتم تعريفه للدكور .

فانه يقال : ليست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئاً مهولاً ، فيخاف هذا ويصيح بحوثاً ، أو يريه بحرأ وفيه سفينة حارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويءوث ، فإن الجنون والموت وإن كانا من الأمور الواقعية ، إلا انها ترتبا على الأمر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه من صاحب العين من أنه (يقبل الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقبله عن جنسه في الحقيقة) . وقد أشير الى ما ذكرناه في خير الاحتجاج (٢) حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أيقاب الواقع الى واقع آخر ؟؟ فقال «ع» : هو أضعف من ذلك . وعلى ما ذكرناه من المعنى فداستعمات كلمة السحر في مواضع شتى من كتاب العزيز (٣) وأطلق المشركون صفة الساحر على النبي الصادق المصدوق ، فقد رعدوا أن عهداً (ص) يظهر الباطل بصورة الحق بكلمات فصيحة وحطبت بليغه حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ،

(١) سورة طه آية : ٦٩ .

(٢) في الاحتجاج ص ١٨٥ وح : لمدار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق «ع» على الزنديق قال نعم : أيقدر الساحر أن يجعل الاسان سحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك ؟ قال «ع» . هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يعبر بحق الله إن من أنطل ما ركبته الله وصوره وعينه هو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الحرم والآفة الحديث . مرسل .

(٣) في معرديات الراغب نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون . وفي لسان العرب فأنى تسحرون أي تصرفون . وفي مجمع البحرين . إن تقيمون إلا رجلاً مسحوراً ، أي مصروفاً عن الحق . وغير ذلك من الموارد .

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على لسان الجيد (١) لمعاظ المدح والذم ، فانه بصرف حواس
الحاضرين وآذان السامعين الى المتكلم .

وهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه البصيرة بالذهب وعلى الجملة إن الناظر الى
كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن سحر ليست له حقيقة واقعية ، وإنما هو
ماد كرماء ، ومن جميع ما تقدم طهر ما هو المراد من الاحبار المتطهرة الدالة على حرمة السحر
وقد ذكرنا بعضها في المامش .

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما يطب مأخذه ودق فانه وإن انطبق على
ماد كرماء ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التويه له مأخذ دقيق جداً ، إلا أنه
تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها - وهي ليست من السحر في شيء - كثيرة
جداً ، كاقوى الكمونية ، والرادويات ، وبطثرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ،
وغير ذلك مما لا يعرفه اكثر الناس ، خصوصاً الصناعات المستحدثة .

وقد طهر عما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فان قد عرفت في
البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالاً أن الاعتدال أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير حارط
السحر الطبيعي ، بل هو أمر ذهني حارق للعادة ، وما المقدمات الطبيعية فكلم مطلوبة فيه ،
كجعل الخشب اشجاراً ورزواً ، والاحجار اؤلواً ، وواقيت دومة واحدة ، ومه صيرورة
عصا موسى «ع» ثعالباً ، وصيرورة لاسد المقوش على النساط حيواناً مهترساً بأمر الامام
عليه السلام في مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك في البحث المذكور ، واما السحر فقد عرفت
انه ليست لها حقيقة واقعية اصلاً .

(١) في لسان العرب : سحر اليبس في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص)
الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبالغ من ثباته انه
يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف
القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر لسامعين بذلك .

وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : وسمى النبي (ص) بعض
البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لدقته ولطفه يستميل القلوب الى المتكلم .

والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً ونقيح ما يكون
حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

وأما السحرة فسيأتيها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (ترديستي وتديكاري) فان السحرة الخادق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة تمام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الطائرين بالاشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويتعجبون منه ولكن المصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها انها انتقلت معها ، فالحقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت الى الناهل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت لتدبيره عليه ومن هنا اتضح الفرق بين السحرة والمعجزة ايضا . واما ما ذكره الاصحاب من بيان حقيقة السحر واسانه واقسامه فكلها تقريبية ، فان اطلق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فغيره الى تالله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولابد أن يتعرض لما ذكره الاصحاب من اقسام السحر ليعلم هل انها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المحلي في سحر (١) وأدخل الكلام فيها موضوعاً وحكماً ، نقضاً وإبراماً .

وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على انواع شتى ، النوع الاول . سحر الكذابين (او الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومهادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله ابراهيم وعده مبطلات لمقاتلتهم وهدم اساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

١- فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة القدم المنة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خلقها أمر العالم اليها .

والسحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : ساءلها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكناً من اسحداث ما يحرق العادة . انتهى ملخص كلام المحلي في النوع الاول .

أقول : قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتقوية

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحدثت الأمور المخارقة للعادة ليس من السحر ، و
 يمكن أحد من إحداث الأمور العربية بواسطة لقوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف
 المقدمات فلا يقاب له ، إنه ساحر ، بل لادليل على حرمة ، فإن هذا شعر أهل الكرامة .
 نعم لاشبهة في كفر لمرق ادكورة ، كما اعترف به المجسمي (ره) حتى العرقه الثالثة
 الدائمة : فهو يصبر أمر العالم إلى الكواكب ، قال قوهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فإن
 الله هو الذي يحي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، وبصور في
 الأرحام كيف يشاء .

لوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والهموس القوية ، فقد ثبت بالوجوه بعدد إمكان
 تسلط هموس على جوارح العبر وأعصائه ، فتسحره لتقيام محركات وتأدية أعمال على غير
 إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه هموس قد تكون لرياضتها قوة صافية عن الكدورات البدنية ، فتستفي في
 تأثيرها عن الاستعدادة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الأمور العربية المخارقة للعادة ،
 وقد تكون ضعيفة ومخرجة بأوساح المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها إلى الاستعدادة بأدوات
 سحرية أخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض هموس اصحابها بالرياضات تؤثر في الأمور التكوينية ، وتصرفها
 عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كما يقاب المناهي عن النبي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قبل
 إن هذا المعنى يكون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فإنه إذا نظر إلى حيوان أرقعه
 عن المشي والحركة ، إلا أنه لادليل على حرمة بعضوان الأولي ما لم يترتب عليه شيء من
 العاوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإلما هو نحو من الكرامة إن كان
 بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق باطل .

ولا بطل أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الخلق حتى تصير مؤثرة في الأمور
 التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة إذا كان بالإطاعة والتقوى ،
 ومن المعروف المشهور أن سلسل رضي الله عنه قد وصل معجهاذاته وتقواه وعظيم طاعته
 مولاة إلى حد أن انقادت الأمور التكوينية لإرادته والتزمت مرض طاعته .

النوع الثالث : من لسحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن
 مما أسكره بعض المتأخرين من لفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فاهم لم يسكروا
 القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وعني بأنفسها مختلفة الأصناف ، فإن منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والتجربة أن الاتصال بها يحصل بأمور خفية وبأفعال سهلة لامتسكة في ريمادها ، كالرق والدحر والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعرائم وعمل تسخير اجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لا ريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تعليلها وتعليلها ، بل لا دليل على حرمة في نفسه إلا اذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء ، سائر الأضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، ولا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الفائنات بواسطة ، بل لا دليل على حرمة إيذاهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر التحيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتصح بأمور :

الأول : وقوع الأعلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة اذا نظر الى سحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركاً ، والقطرة المارة من السماء ترى خطاً مستقيماً ، والشمعة اجولة ترى دائرة من النار ، والأشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض اذا كانت مدركة بسرعة المطار ، لأن القوة الباصرة اذا وقعت على محسوس وقوفاً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشته به غيره كثيراً ، وأما اذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضها ببعض .

الثالث : أنه قد تشعل النفس شيء فلا تشعر حينئذ شيء وإن كان حاضراً عند الانسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يفتقر شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت اليه ، والباطر في المرأة يرى القذارة في عيونه ولا يرى أكثر منها .

اذا عرفت هذا . الامور انصح بآثار تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحسادق يشغل اذهان الباطرين بأمور ، ويأخذ بآثارهم ، ثم يعين شيئ آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتعجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشفوة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لا دليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا اذا اقترنت بمساوئ محرمة . نعم أطلق عليها السحر في حيز الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فإنه قد ذكر الامام (ع) فيه . (ونوع آخر منه حطفة وسرعة ومباريق وحفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشفوة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

نوع الخامس : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كرقص برقص ، وكفارسين يقتلان ، وكراكب على درسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يحسه أحد ، ومن هذا قبيل الصور المصنوعة لاهل لروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنساناً على كيميائات مختلفة ضاحكة وناكية حتى يهرق فيما بين ضحك السرور وضحك الحجل وضحك الثامت ، وهذه الوجوه كلها من لطائف التجايل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا أنضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صدوق لساعات وعلم حر الاثقال والاحسام العظيمة والآلات الخفية ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من "سحر" ، فإن لها أساساً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحجت لم يعمل اليه إلا الفرد البادر لصعوبتها عدها أهل طاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول . إن إيجاد الصانع المعجزة وتركيب الامور العجيبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات العقل والآلات العجيبة المعدة للمغرب - ليس من المحرمات بها وبها الأولية إلا اذا انطقت عليه عماوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المحليني ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر الاستعانة بمواضع الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المدلة ، أو المردة للعقل ، أو الدخان المسكر ، أو الدجور ، أو عصارة السبع المجهول في اديس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فإن أثر المفسطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المحليني .

أقول هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً . وإنما هي أسرار يكتشفها عم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالادوية محرمة للرم القول بمحرمة علم الطب ، ولم يقرم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند المال وعقلاء العالم لنوع السابع من السحر : تعليق لقلب ، وهو أن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم اللبى والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن بطيعوه ، فإذا كان السامع ضعيف بعقل قليل التمييز اعتقد بذلك وتعق قلبه به ، ولم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويعمل فيه ساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن تعليق القلب أثر أعظم من حيث الخوف والرهاء كليهما .

وفيه أنه لا وجه لجهله من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستئالة عطفها سحراً محرماً ، سواء كانت بالأمور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : النجيمة ، وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريضة ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاختار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، قال من الديهي أن النجم ليس بكافر ولا يحور قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الأقسام المذكورة ما يكون سحراً ومحرماً حوا ، فاعصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتجوية . وقد تقدم أن هذا هو المورد للاختار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمة ما دل على كفر الساحر وفي الروايات الأخرى المتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر بالمصطاح في الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان أحكام الكفر عليه ، من قسمة الأموال ، وببوة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشمله عادل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أن لم نر ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) والأئمة .

ويؤيد ما ذكرناه ما سيأتي في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» بالساحر الذي أخذ السحر صاعاً لنفسه : (حل ولا نمقد) . ولو كان السحر موجباً للكفر حكم أبو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية محمولة

وكيف كان لما دل على كفر الساحر لا بد من جملة إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة أو الإمامة ، أو يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الأخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء ناس إلى أن يفتقدوا أنك تحمي وتميت وتفعل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وستعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو للشهور بين الأصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرضا : (يقتل الساحر إذا كان مسلماً . ويعرر إذا كان كافراً ، لا خلاف فتوى بعضاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الأصحاب ، وحكي آخر من متأخر المتأخرين بولا بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير معجزة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت صراهاً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات مادل على حرمة قتل النفس بحكمة .

بهم إذا كان الساحر مستعلاً للسحر ، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وحب قتلها ، إلا أن لقتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكرك هو من ضروريات الإسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر بما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد طهر عما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في حيز الاحتجاج - كالسرعة والخفة والقيمة - إنما هو ينحصر من لعاية والحد ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير متجيزة شيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيصاح الخ) . أقول . فإن في محكي الإيصاح : إن استحداث الخوارق بما بمجرد التأثيرات المسائية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالملكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمريج القوى السماوية بالقوى الأرضية . وهي الطلسمات ، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزيم ، ويدخل فيه لتنجيات ، وبكل حرام في شرعة الإسلام ومستحله كافر .

وتنعه المصنف في ذلك ، لوجوبين : الأول شهادة المحلبي (ره) في التحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع ، فنشملها الاطلاقات .

الثاني . دعوى غير الدين في الإيصاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وابتغاء العلماء عليه في جميع الأعصار .

أما الوجه الأول : فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المحلبي ، لاستقاده إلى اجتهاده وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سياتي ، فقد قال (لكن الظاهر إسناد شهادتهم إلى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المحلبي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع يختص بكل مخفي سببه ، ويتخيل على غير حقيقته ، ويحري مجرى التوبة والخذاع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

ومثالثاً : أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المذكورة بل كلها عن حقيقة السحر ،

بل يكفي الشك في مع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جوار انتمسك بها عند شك في الصدق .
ورابعاً : مادكره المصنف فيما سبقتي من معارضة شهادة المجامي بما ذكره الذخر من
إخراج علمي الخواص والحيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم
السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور
او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر
لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جهة منها محاراً

ومن هنا طهر الجواب عن الوجه الثاني ايضاً . على أن الدعوى المذكورة لا توجب
الاطمينان بالحكم ، لا في التورّد المتيقن . كالاضرار بالمسحور في عقله او بدنه او ماله او
ما يرجع اليه من شؤره ، وأما في غير الموارد المتيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستعانة
بالأمور المتقدمة ، بل ربما يكون مطلوبة لا بطلان سحر مدعي السوء والابامة ، ومع
الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

هل تختص حرمة السحر بالمضر منه او نعم غير امضر ايضاً ؟ فيه خلاف . والمحكي عن
الشهيد في الدروس ولك ان المضر في السحر الاضرار ، وعن شارح الصحة أن ما كان
من الطلسمات مشتملاً على اضرار او تمويه على المسلمين او الاستمالة شيء من حرمات الله
فهو حرام ، سواء عدّ من السحر أم لا ، وعن جملة من الاكابر انه حرام مطلقاً سواء كان
مضراً أم لا تمسكاً بظاهر الاطلاقات المتقدمة ، ومن هنا طهر أنه لا وجه لتقييد السحر
بما كان مؤثراً في بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عرفته عن العلامة
في القواعد .

وقد يستدل على اختصاص حرمة لسحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة
هاروت وماروت ، وسيأتي ذكرها .

وبه أولاً : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا تنافي بينها وبين المنطقات
الدالة على حرمة السحر مطلقاً .

قوله : (فمثل أحداث حب مفرط في الشخص بعد سحره) . أقول : الوجه فيه ماورد

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستقباله
بها باللعن والتوبيخ ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة .

وفيه أولاً : أنه ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً . وثانياً : أن
العمل بها يقتضي حرمة إحداث الروجة حباً في قلب الزوج وإن كان ذلك بالأخلاق
الحسنة والأفعال المرضية ، مع أنه مطلوب في الشريعة المقدسة ، وقد أمر به في الأحبار
المتظاهرة ، بل المتواترة المذكورة في أبواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية
على كون المصنوع سحراً غير مشروع يوجب تكدير الحار والطين ، واستحقاق المرأة باللعن
وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فإما مشتملة على عدم قبول توبة من ثار المرأة التي
صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعظم ، مع أن الثالث في الإسلام جواز توبة المرأة
المرتدة ، سواء كانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد ،
ويصاف إلى جميع ما ذكرناه أن الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله : (بقي للكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر) . أقول : وقد يستدل على
الجواز بالروايات (٢) ، الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فإما تدل على جواز
(١) في ح ٣ ثل أب ١٤٣ ، أنه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح
ص ٣٢ عن الصدوق « سنده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آئمه «ع»
قال : قال رسول الله (ص) لأميرته سئته . أن لي روحاً وروحاً علي غلظة وأني صنعت شيئاً
لا أعطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدرت الحار وكدرت الطين ولمعتك
الملائكة الأحبار وملائكة السموات ولا أرض . قال فصامت المرأة . ثم وقامت ليها
وحلقت رأسها ولبست المسوح فلع ذلك النبي (ص) فقال . إن ذلك من مني . ضعيفة
للدوقلي . وقريب منها ما في ح ٧ المستدرک ص ٤٣٣ . محاولة لموسى بن اسماعيل .
أقول : المسح بكسر الميم البلاس بقعد عليه ، وكساء من شعر ، وما يلبس من نصيب
الشعر على الدن نقشاً وقهراً ح أمساح ومسوح .

(٢) في ح ٧ تهذيب ص ١٠٩ . وح ١ كتاب ٢٣ المناعات من المعيشة ص ٣٩٠
وح ١٠ الوافي باب ٢٠ لهاعات ص ٣٠ . علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من أصحابنا
قال : دخل عيسى بن سبي « وفي نسخة كاشعني » علي أبي عبد الله «ع» وكان ساحراً —

دفع ضرر السحر بالسحر وفيه إيا وإن كانت طاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد إليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجوار بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت (١) بتقريب أن السحر لو لم يكن حائراً للاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجر تعليمه أصلاً ، لجوار لتعليم بدل على جوار العمل به في الجملة ، ونقدر المتيقن منه وهو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في أنه قد يجب إذا توفقت عليه مصلحة مبررة ، كما إذا ادعى الساحر مصعباً من المصائب الإلهية ، كالنوبة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف لسحر صادقة عليها ، حتى أن الشهابيين مع أخذهم بالإصرار في تحريم السحر ذكروا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أدب قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح لأرضية واستخدام الجن من السحر موصوفاً وحكماً . وحيث أن اطلاق على ذلك شيء من العاريس المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحرراً ، كما إذا اشتملت تسخيرات على اعتداءات المحرمة ، — يأتيه لباس ويأخذ على ذلك الآخر — وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعقد . مرسلة أقول : طاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما سحر يحمل الجن على ما كان يغير السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ السحر ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصة الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن لرواية مرسلة .

وفي ح ٢ ثل ص ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية المسكري «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنها مجعولة .

وفي رواية جهم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما بالأسس السحر ليحتزوا به سحر لسحرة وبطلوا به كيدهم . الحديث مجهول .

(١) سورة البقرة آية ٩٩ . قوله تعالى : (وما أنزل على الناصين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

أو كان السحر بالكسر لعمله ذلك عرضاً لتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الأمور غير المشروعة ، أو كان السحر بالفتح مؤمباً من الاس أو ملكا ، وكان التسخير ظملاً عليهم ، ومع انتفاء الصوابين المحرمة فلا وجه للحكمة ، كتسخير الكفار من الاس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما حاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاعرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا ، خصوصا الموديات منها كالعقارب والحيات والسباع . وإلا لما حار استخدام الحولة ، وقتل الموديات منها ، وقد أحاد المحقق الأبرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجوار تسخير الحيوانات بأصهر والغلة والصرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعا)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعوذة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة القرم بكلمة (تردستي) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فالشعوذ يفعل ما يفعله سائر ناس من الأمور العادية ، إلا أنه يشعل أدهان الباطرين بسرعة حر كته وخفة يده بحيث يتعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه حيالية محضة كما في السحر أو غير حارية على السحر الطبيعي كما في المنجرات ، على ما عرفت من التفرقة بينهما وبين السحر والمحررة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة أسرع ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعود الرجل شعودة ، ومعهم من يقول : شعذه شعذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل لباديه ، وهي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله

وفي اللحد : الشعذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه .

وفي مجمع البحرين : الشعذة هي الحركة الخفيفة .

بعض الفقهاء مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعودة بحسب المصنف العربي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائة بينها .

وقد استدلل المصنف (ره) على حرمة الشعودة بأمور

الأول : الإجماع . وفيه أنه ليس هناك إجماع تعدي ، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللغو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلا ، لا سلم كوس من اللغو والباطل إذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلا ، لا دليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص . الثالث : قوله «ع» في حيز الاحتجاج (ويومع آخره حكمة وسرعة وتحذير وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير متحيز شيء . وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالإجماع المحكي ، فإن الإجماع إن كان حجة في نفسه لم تنعاه لذلك ، وإلا فإن صم غير الحجة إلى مثله لا بعيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعودة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الغش حرام

قوله : (الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهه في حرمة غش المسلم في الحيلة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ هي عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكتم ما بها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ ك ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج ٢ تل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس مما من عشنا . صحيحة .

وهذا الاسناد عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر : يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من عشم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : يا كذا والعش فان من عش غش في ماله فان لم يكن له مال عش في أهله . مرسلة . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .
والعجب من المحقق الأيرواني حيث ألقى عنوان الفش عن الموضوعية والزم حرمة
للعناوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بالباطل .
ولا ريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الفش في نفسه ، فإذا تحقق
موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع
الفش أمر عرفي .

وقد ظهر أنه لا وجه له ارتكبه المحقق المذكور من السير والتقديم في نفي موضوعية الفش
بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا
على حرمة مجرد الانشاء ، فمعنى أن يكون الفش المحرم أحدقيقة عم المفشوش براء المفشوش

— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب
اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لا وافي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع الساري في الطلال فمر في أبو الحسن موسى «ع»
فقال لي : بهشام إن البيع في الطلال عش والفش لا يحل . حسنة لأبراهيم بن هاشم .
أقول : الساري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي وثل وفي كشاف ح ٤ امرأة تقول ص ٣١٩ في
رواية زبيب العطار الحولاء عن رسول الله (ص) : إذا امت فاحسي ولا نفثي فانه أبق لله
وأبقى للعالم . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من ثل في حديث المأهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن عش
مسأماً في شراء أو بيع فبيس ما ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأهم أغش الخلق للمسلمين .
مجهولة لشبيب بن واقد .

وفي ح ١ كا ص ٣٨٠ . و ج ٢ التهذيب بيع المصمون ص ١٢٧ . و ح ١٠ الوافي
ص ٦٤ . و ح ٢ ثل باب ٩ حوار خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام الميوت ص ٥٩٧
عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الرجل يكون عنده لوان من طعام واحد
وسعرها شق وأحدها خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح
له أن يفعل ذلك بفش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . التي غير ذلك من
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . و ح ١٥ البحار
العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ح ٥ من البيهقي ص ٣٢٠

موضوع الغش

لاشك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والحيلة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (كول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعم «عاش» وجعل المفشوش ، فإذا كان كلاهما طليين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان العاش جاهلا والمفشوش عالما اتفق مفهوم غش . ثم إنه لا يكثر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالعاش ، فإن أكثر أفراد الناس يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصا من كان من أهل القطافة والتجارة ، ومن كان شغله الغش ، فإنه لا شبهة أن من الغش جعل الجيد من الخبث على ظاهر الصورة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون إلى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طرق معرفته بالعاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالعاش كرج اللبن بالماء ، وخطب الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الحرير ونحوه في مكان بارد ليكتسب نفلا ، وبيع الحيوان مسموما لا يبق أريدم يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطاع على الغش إلا حصوص العاش فقط ، ولكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وتدم تحقق مفهومه في غيرها . وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغة ولا عرفا على الخلط الظاهر الذي لا يحتاج معرفته إلى إمعان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي باطر إليه من الناس - غير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصورة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشا ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

(١) في أسان العرب : غشش نقيض الصبح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومهل تروى به غير غشش » أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المفشوش الغير الخالص .
وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الحيلة . المفشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كتاب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . وح ١٠ الوافي ص ٦٤ . وح —

تذييل

إن طاهر المطلقات المقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرحها الى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لاراءة أنها حديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المنشوش وسقي الثاب المزوح للضيف وغيره ، وبذل الأموال المنشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أحرم بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كانت حراما من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجبي عما نحن فيه .

لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومة

قوله : (ويمكن أن يجمع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التلبس) . أقول : طاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومة من التلبس والغديعة . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإعلام به .

وقيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصدية ، وإنما يعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري بإياه .

وعليه فإذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللين بالماء تغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبه كان ذلك أيضاً عتاً محرماً ، لا إطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

وبما ذكرناه طهر بطلان ما في الرياض من قوله : (ثم لو عتس لا بقصد بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما من الرص بمحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ — كل باب ٩ حوار خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) إنه سئل عن الطعام يخلط ببعضه ببعض وببعضه أجود من بعض ؟ قال . إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحيحة .
ويظهر ذلك من بعض الروايات المقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله . (ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يحق بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وهما : أقول : ضابط الصحة والفساد في المقام هو ما حققناه في البحث عن بيع الدراهم المعضوشة وغيره ، وإجماله أن البيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في العرد المقوض ، كما إذا باع ماء من الحنطة الجيدة . ودفع عيب حنطه مضوشة فانه لا شبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإما هو في تطبيق المبيع الكلي على العرد الخارج ، فله شري نديله غيره .

وإما أن يكون المبيع شحصباً ، وهو على أقسام . لأن الأوصاف المأخوذة في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية في نظر العرب ، ولا شبهة في بطلان البيع في هذه الصورة إذا ظهر المبيع مضوشاً ، كما إذا باع دراً على أنه ذهب فإن مذهباً . ووجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عهداً على أنه كاتب أو نجار أو صير فإن أنه لا يحسن الكتابة وسجارة أو أنه أعمى ، وحديثاً فإن كان العقد معقفاً على الوصف بحيث ينتهي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعلق بالجميع على كونه مطلقاً للعقد ، وإن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحة

وعليه فإذا كان التعلف في الأوصاف الكالية ثبت خيار تعلف الشرط للمشتري . وإذا كان التعلف في وصف الصحة كان المشتري محمداً بين الأمور الثلاثة العسخ ، أو الإمضاء بدون الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إيراد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها حرة من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء الثابت وكون المشتري محمداً في الساق بين العسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر أن أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراعاً الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الخلف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الفاراة - أي الجوالقي - فيبين أنه ندل واحد .
وغير ذلك من الأمثلة فإنه لاشبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المايية في لاوور
المدكورة ، فيترتب عليها الحكم المبرور .

وثانيهما : ان لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلاً ، ل كانت
الانضمام كوضع الحجر في جيب الاسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولروحه بالنسبة
الى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للشعري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة
حنطة بديارين على انها ورتان فوجد نصفها تراباً ، فيصح لبيع في الوزنة الموجودة ،
ويبطل في الأخرى ، فان صرح ذلك الى بيع كل ورة من هذه الحنطة بديار . ومن هنا
ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له
حكم تبعض الصعفة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من
الذكرى : (الثالث بشرط القصد الى إمام معين) الى ان قال (ولو بوى الاقتداء بالحاضر
على أنه زيد فان عمرواً في ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل
نظر ، نظير ان يقول المطلق لروجة اسمها عمرة - هذه - هنا - زيب طابق ، وشير البايغ
الى حمار ، فيقول : بعث هذا الفرس) . ومنشأ التردد في ذلك تعليل بالإشارة (والوصف
ويضاهى الى ما ذكرناه انك قد عرفت في محث لتطفيف - ان البيع من الامور القصدية
فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقاً من أن العقد لم يتعاقب بذات
المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بسبع بعنوان انه غير مضشوش ، فإذا طهو الغش فقد
ظهر ان ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .
ووجود البطلان انه إما يتم فيما اذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية
لامطلقاً ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه أخر ، قد اشار اليها المصنف :
الأول : النهي الوارد عن بيع المضشوش ، فإنه يدل على مساده . وفيه انما لم يجد ما يدل
على النهي عن بيع المضشوش في نفسه غير خير موسى بن بكر ، وخبر الجمع ، وسبجي .
الكلام عليها .

الثاني : النهي عن لغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ،
ومن الواضح ان لغش متحد مع البيع ، كما ندل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت ان

البيع في الطلال عش) . فيدل على الفساد .

وفيه ان الشيء إما تعلق بالفساد ، وهو أمر خارج عن البيع ، والشيء اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك في محله . واما رواية هشام فهي لا تدل على ازيد من ذلك ، خصوصاً بعد ملاحظة قوله «ع» في ذيلها : (والعش لا يجل) فانه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .

الثالث - خير موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» فانه (اخذ ديناراً من الدنانير المصنوعة بين يديه فقطعها بمصعين ثم قال : ألقه في الدلوعة حتى لا يباع شيء فيه عش) . فان تعليقه عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه عش يدل على فساد هذه المعاملة .
وطبر ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن بيع الدرام المعضوشة (١) مع انها ضعيفتا السند كما تقدم في البحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لاحتلاف في حرمة في الجملة) . أقول : لاحتلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد ائرموا (٢) بحرمته لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم .

قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع لغناء : (فاحتلاف في حرمة ما ذكرناه انه غناء قطعاً ، ولعل عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستهجن ، بل هو إجماع محقق قطعاً ، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتفتي من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يحمله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المذهب تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : لما عن ابي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفي ص ٤٣ نقل العراقي في الاحياء عن الشافعي : لا أعلم احداً من علماء الحجاز كره البيع . وقد استدلل العراقي على الجوار برأى احبشة والربويع في المسجد السوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد نظرت الأحاديث من طرقهم في حلول الغناء إيماناً ونظيراً راجع ح ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ - ٢٢٠ .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة ديدية) .

وفي متأخر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلة ، وهو الحاجة)
وعبر ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الإجماع والضرورة على حرمة الفناء .
ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الإجماع عليها محصلا ومنقولا .
وبه أن دعوى الإجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جراحية ، بل في كلمات غير
واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعديا ، لأن من المحتمل
القريب استناد المحققين إلى الآيات والروايات الدالة على حرمة الفناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات سكرية ولو بصيغة الروايات ، منها قوله تعالى (١) :
(واحتسبوا قول الزور) ومنه العناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في
هذه النتيجة بين كون العناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ،
لأنهما في الخارج على كل حال ، فلا وجه للجدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية :
بأن مقتضاها أن العناء من مقولة الكلام ، مع أنه كيفية تقوم به .

ومما يوجه تعالى (٣) (ومن) من يشتري هو الحديث ليصل عن سبيل الله)
وقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن عناء من مصدق طو الحديث الذي حرمة الآية
(١) سورة الحج آية ٣١ .

(٢) في ج ٢ كتاب الفناء ص ٢٠٠ وح ١٠ لوائي باب ٢٤ الفناء ص ٣٣ . وح
٢ من باب ١٢٧ تحريم العناء مما يكتسب به ص ٥٩٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله
عن قول الله (واحتسبوا قول الزور) ، قال : هو الفناء . ضعيفة لسبل .
وفي الباب لزور من من في رواية ريد اشحام عن أبي عبد الله « ع » قال : قول الزور
لعناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسل .
وعن عيون الأخبار قول الزور العناء . ضعيف لظفر العلوي . وعن تفسير علي بن
إبراهيم مثله . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي ح ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسل .

(٣) سورة لقمان آية ٥ : .

(٤) في المصادر المتقدمة من كتاب الوافي وثل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر « ع » قال
الفناء مما وعد الله عليه النار ونلا هذه الآية . حسنة لإبراهيم وعلي بن اسمعيل .
وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله « ع » قال : سمعته يقول : الفناء مما قال الله . ومن
الناس الآية . مجهولة لمهران . —

الكرامة ، بل نسيه الطبرسي (١) إلى أكثر المفسرين ، ولعلنا الاشراف في الآية يحري على ضرب من الحار ، أو على بعض التعريف التي يذكرها فريق من المعويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن تتعلق بملو الحديث وبالصاء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونوا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذين هم عن اللغو معرضون) تصديحة ما في تفسير الفمي (٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومما قوله تعالى (٥) : (والذين لا يشهدون الزور) فانه قد ورد في بعض الأحاديث (٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المذكورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في الاعتبار منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المسند على دلالة الآيات على حرمة الصاء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة لما ورد في تفسيرها بغيره .

ويؤيد أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة بتفسيح لصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الإحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينهم ، وقد أشرفنا إلى هذا — وعن الوشاح قال : سمعت أبا الحسن (ع) يقول : سئل أبو عبد الله (ع) عن الغناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس آية . ضعيفة لسهل .

وفي ح ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الغناء .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند .

(١) ح ٤ مجمع بيان ط صيدا ص ٣١٢ .

(٢) ص ١٩٣ . (٣) سورة المؤمنين آية ٣٠ .

(٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الصاء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كالألواني وثل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله (ع) في قول الله تعالى : والذين لا يشهدون الزور ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لإبراهيم .

وفي تفسير الفمي ص ٢٦٨ طبق الآية على الغناء .

فكما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التعبير مفصلاً .

الثالث لروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكبسب به واستماعه . وأنه يثبت له في القلب كما ثبت النساء الخضر . وأنه يورث الفقر والفساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الرناء ، ويرفع البركة ، ويعزل البلاء ، كما يرث البلاء على المقربين من بني اسرائيل . وأنه مما وعد الله عليه النار ونفس المصير . وأنه غش الفاق وأن الغناء محس لاسطر الله الى أهله . وأن استماع النساء يفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب هذه يحشر من قبره أعمى وأحرس وأتكم . وأن من صرب في بيته شيئاً من الملاحى أربعين يوماً فقد ناء بعصب من الله فان مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار ونفس المصير . وأن من أصفى الى باطى يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الاية .

وعبردت من امصاص المدهشة التي اشتتمت عليها الأحبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها على وكفاية . والمعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : ما رأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الواقي (٢) ما حاصله الذي يظهر من مجموع الأحبار الواردة في الغناء هو احتصاص حرمة ، وحرمة لتكبسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً زمن بني امية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالأناطيل ، ولعبهن بالملاحى على أسماها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس سماع الغناء بما يتضمن ذكر اجمة

(١) راجع ح ٢ كما آخر أبواب الاشارة باب الغناء ص ٢٠ . وح ١٠ الواقي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . وح ٢ ^{باب} ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استهال الملاحى ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء بما يكتمب به ص ٥٦٥ . وح ٥٦٦ . وح ٢ المستدرک ص ٢٥٧ . وح ٢٥٨ . وح ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣ .

ولبار ، والتشويق الى دار القرار ، ولترغيب الى الله ، والى عاداته وطاعته .
ثم جن على هذا كلام الشيخ في الاستنصار . وقد استشهد على رأيه هذا وحده .
الأول : مرسله الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شره حارية لها صوت ؟
فقال : ما عليك يا اشتريها قد كنتك الحدة) .
الثاني : رواية أبي بصير (قال . قال أبو عبد الله «ع» : أحرم المصيبة التي ترفع العرأس
لبس به ناس وليست بالنبي يدخل عليها لرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتبهة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن
به وبأحد العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الإمام علي
ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . قال المستفاد من جميعها حوار العلماء
في نفسه ، بل استحبابه في خصوص نقرآن ، وأن حرمة ، بما تكون للاهول الخارجية
التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه أمور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتقدمة . بل المتوفرة
(من حيث المعنى) ساهية عن العلماء ، وعن جميع ما يتفق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن
اقتضائه بسائر المعاصي المحرمة ، وقد عرفت جملة ما في الهامش ، وعرفت مصادره ، فراجع .
الثاني : أنه إذا كان تحريم العلماء بما هو للعورص المحرمة كان الاهتمام بالمعنى . في
هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النبي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : أن ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما مرسله الفقيه لمصافاً الى ضعف
السند فيما احتج به عن الفناء بعبارة ، كما تقدم في بيع الجارية المعية (٢) .
وأما رواية أبي بصير فأنها وإن كانت صحيحة إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث
المذكور ، فإن غاية ما يستفاد منها ومن رواية أخرى لابي بصير (٣) أنه لا بأس بأجر المعية
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال . أما العلماء في غير رء العرائس فلا تعرض
في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة
بين حسن الصوت وبين الفناء ، بل بينهما عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ،
وتحمل الطائفة المنجورة على التقية ، لما عرفت من ذهب العامة الى جوار الفناء في نفسه .
على أن هذه الروايات ضعيفة السند ، ومتأني الاشارة الى ذلك .

(١) سندهم الى مصادرها في البحث عن مستثنيات العلماء .

(٢) ص ١٦٩ . (٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧ .

ويضاف الى ذلك كله ان مذهب اليه المحدث المذكور مخالفت للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول سبب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان متأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على مذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال . سألته عن الغناء هل يصلح في الطهر والاضحية والفرح ؟ قال لا بأس به عالم بعضه) وهي وإن كانت محمولة لعدم الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، فلا شبهة . عالم يزمر به ، وعليه فهي صحيحة فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الطاهر من قوله «ع» : عالم يزمر به ، ان الصوت نفسه صوت مزماري ، وعن رقصي ، كالحان اهل الفسوق . وتغير عنها في الفارسية بكلمة (بسته وسرود ودويت وآوره حواندن) لأنه صوت يكون في المرام ، وإلا لقال عالم يكن في المرام أو بالمعنى في المرام ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، والاهن الرقصي لا مطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : عالم بعضه ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل . (سألته عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الإطلاق بالجواب عن حاكم بقوله : (لا بأس به) ، فهو كإطلاق نوع اهل اللغة لفظ لغاء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين) . أقول عرفوا الغناء تعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي هي فراط

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ تحريم كسب المعينة مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة عما : كل من رجع صوته وولاه فصوته عند العرب غناء . وقال بعد ثلاث صفحات : الغناء من الصوت ما طرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككسواء الصوت المشتمل على التزجيع المطرب ، او ما يسمى في العرب غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرها .

وتعريفه ، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يجرح أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوي على القيدتين المذكورين ، فإن من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ «طاريحي» في المجمع وبعض آخر في غيره إلى توسعة التعريف المذكور فقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أو رفعه ، مع الترجيع أو بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويدرم من هذه التعاريف أن يدخل في غناء ما ليس من أفراد قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من العبد ، ورفع الصوت أو تحسيبه لقراءة القرآن والمرائي والمدائح والخطب ، بل لتكلم المضيف ، مع أن الشارع قد نسب إلى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها : إنه (كان يقرء القرآن قرعاً من به اندر فصقى من حسن صوته) وفي بعضها . (ورجع بالقرآن صوتك فإن الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيحاً) وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات ، فإن جميع هذه الأفراد محمودة ، يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة ، وهي ليست منه قطعاً .

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأدان ، ولم يتوهم أحد أنه غناء

— وفي المجلد : الغناء من الصوت ما طرب به وعن المصباح : الغناء من السماع . وعن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب . وعن الشافعي : إنه تحسين الصوت وترقيقه . وفي ح ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : إنه ترديد الصوت بالألحان .

وفي ص ٤٤ عن الخاتبة : إنه تحسين الصوت والترم وفي ح ٢ المستند ص ٣٤٠ أشار إلى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من الفويهي والادباء ونحوها مختلفة في تسمية الغناء ، فسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والإطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت و ٩ بمده مع أحد الوصيين أو كليهما ، و ١٠ تحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت ومولاه ، و ١٢ وهو لغزالي بالصوت المورون المعهم المحرك للقلب .

وقد ورد (١) أنه (ما عت الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد والرفع والترجيع .

وقد دلت لسيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءة المراتي ، بل وردت على قراءة الرثاء للائمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائي كدعل وغيره ، ولو كان مجرد رفع الصوت عاء لما حار ذلك كله ، وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

ولتحقيق أن الاستعداد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبري . ونوضح ذلك . أن لفناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والبط والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماه في الصحاح بالمسرع ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (دويت وسرود ويست) وآواره (خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول رور وصوت لهوي . قال اللهو المحرم قد يكون آلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرى ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالسبح في الممار والقصب ، وقد يكون بالحركات المجرى كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موحيات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً وممدوداً في الخارج من الخلق أهل الفسوق والمعاصي فهو عاء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه عاء فصلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن لصاطبة المذكورة ، بما تتحقق ، أحد أمرين على سبيل مائة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصلة بصفة الفناء مقتربة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا اطلاقاً لعدم اشتغالها على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن والاطلاق ، مدخل في تحقق معنى السماع والفناء .

ومثاله الألحان المصوغ على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها مناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شان العصر وشائاته ، وقد يقترب

(١) راجع كما هامش ح ٢ امرأة العقول ص ٥٣٢ . وح ٥ الوافي ص ٢٦٧ . رسالة وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر الصيقل .

«التصديق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمر ، وهتك الناس ، وغيرها من الأمور المحرمة .
وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان عناه .
ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح
الأنبياء والأوصياء وأعظم الدين ونصائبهم وراثتهم .
نعم قد يتوهم صدق الفناء على رفع الصوت وترجيئه بالأمور المذكورة لجملة من التعريف
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الفناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وما سيقف بمجرد شرح الاسم فقط وإن كان
لفظاً أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا معكسة . وعليه فلا وجه . ذكره بعضهم من عدم
الموافاق من المستقنيات من حرمة الفناء ، بأنها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت
كونها عنه فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء ، فقولون ، وسيأتي بيانه إ شاء الله .
الثاني : أن يكون الصوت نفسه مصداقاً للفناء وقول الزور واللبس المحرم ، كـ «أخاف
أهل السوق والكبائر التي لا يصح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات ماطلة أم
تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الرافية ، كالقرآن و هج سلاعه والادعية . نعم وهي في
هذه الأمور المعظمة وما أشبهها أعمس ، يكونها هتكاً للدين ، بل قد يسحر إلى «الكفر
والردف» ، ومن هنا هي في بعض الأحاديث (١) عن قراءة القرآن بأخاف أهل السوق
والكبائر ، أو بأخاف أهل الكتائب كما في بعض الأحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتائب
اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ما ذكر في عناه حواري الانصار (٣) : (حشاكم جشاكم حبوا حبوا)

(١) كما بهامش ح ٢ ص ٥٣٢ . وح ٥ الوافي ص ٢٦٧ . وح ١
تل باب ٢٤ تحريم الفناء في القرآن ص ٣٧٣ . عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع»
قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بأخاف العرب وأصواتها وإياكم ولحن أهل
الفسق وأهل الكبائر فإنه سيحجي . يعني أقوام يرجعون القرآن ترجيع الفناء والروح
والرهابة . ضبيعة لأبراهيم الأحمري .

(٢) راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩٥ .

(٣) في ح ٢ ص ٢٠٠ . وح ١٠ الوافي ص ٣٤ . وح ٢ تل باب ١٢٧ تحريم
الفناء بما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الأعلى قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الفناء
وقلت : إهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جشاكم إلى أن قال «ع» :
كتبوا ، الحديث . مجبول لعبد الأعلى . —

بحسبكم ، ومنه أيضاً الرحر (١) لذي يشبه ماحاه في غناء جوارى الأصار ، فإن التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في شريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مصداقاً للحيثية والأكرام ، وإما يكون حراماً إذا تكيف في الخارج مكيفية لهوية ، وطهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فإن كان إيجاده للحرى والبكاء وذكر الجنة والدار بقراءة بقرآن ونحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري منجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناء ومباحاً ، ومشمولاً للروايات المتواترة بالدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

من رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكي شرح الإرشاد : (وقد استثنى مرثي الحسين «ع» أيضاً ، ودليله أيضاً غير واضح) ثم قرب الجوار ، بعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً ، ثم قال : (ويؤيده أن السكاه والتمجيع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثوب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبر ، وهو يدل على الجواز طائفاً) . ثم أبدى رأيه هذا بما دل على جواز ليلاحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بصومعات أدلة السكاه والرثاء .

أقول . قد عرفت آنفاً أن المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لتشملها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود أسيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

— والابكار في هذه الرواية إشارة إلى ما في ح ٢ مصابيح السنة للعوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة بن حارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) . ألا أرسلتم معها من يقول : (أنيباكم أنيباكم حيانا وحياكم) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ . أنيباكم أنيباكم - فحونا بحبيكم - ولولا الحبسة السمراء - لم تحلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكنها لا تدل على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما ما دل على ثواب السكاه على الخسب «ع» ، أو ما دل على حوار الموح على البيت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الغناء ، وسيأتي .
وأما ما ذكره الأردبيلي من أنه معنى على سكاه فهو مجموع ، فإن الغناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع السكاه والتجمع . وأما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراتي طرب فهو يدل على خروج الغناء عن المراتي موضوعاً ، لاحقاً .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الغناء ، ولكنه مجموع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من لسويت المفقوة من طرق العامة (١) حوار ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . ولو سلمنا انحصرها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فإن القصص التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بشيء كيهية ، نعم الظاهر خروجها من مفهوم الغناء موضوعاً ، وقد مال إليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسم للغناء بشهادة العرب ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لأن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المني في زف العرائس ، وقد استثناه جمع كثير من أعلام الاصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيفة أبي بصير (قال . قال أبو عبد الله «ع» أجز المني التي ترف العرائس ليس به بأس ، وليست مالتى يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المنقبة (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرحان عليهن وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد .

لا يقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست باقي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إما يكون حراما للمحررات الخارجية ، كما ذهب إليه المحدث القاسمي (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في رطب العرائس مع عدم اقترانه بها .

فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : (لا بأس بمن تدعي الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : ما يختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الاول فهو حرام مطلقا . وأما الثاني فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومما الغناء في قراءة القرآن . وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تحارة الكفاية (إن غير واحد من الاحبار (١) يدل على جوار الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحرير والترجيع به . والظاهر أن شئنا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استشهد به من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما فصلنا في بعض رسائلنا) .

وفيه أن معاد هذه الروايات خارج عن بناء موضوعا كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جوار الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل السوق والكناثر الذين يرجعون لقرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوباً للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كافيها مش ج ٢ ص ٥٢٧ . وح ٥ الوافي ص ٢٦٦ . وح ١ من باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر «ع» إذا قرأت لقرآن فرفعته به صوتي جائني الشيطان فقل : إما تراني بهذا أهلك والناس ؟ قال : يأبأ عهد اقرأ قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً . صعيمة لأن حرمة .

الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المروية . وفي ح المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم .

بما إذا لم يجر إلى الفناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الفناء عليه على تعاليم
بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مائة .

ولقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمعهما بين الأخبار ،
فإن : (أحدهم) يحمي لك الأخبار الواردة المدة عما عدا القرآن ، وحمل مدلول على
نعم النفي بالقرآن على قراءة تكون على سبيل الله وكما يصدره العساق) . ثم أيده برواية
عبد الله بن سنان الداهية عن قراءة نقرآن بالخان أهل القسوق .

وقد يقال : بخوار الفناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار العلماء معارضة بالأخبار الكثيرة
المخوارة الدالة على فصل قراءة القرآن والادعية والادكار بالمعوم من وجه ، وهذا التسايط
في مورد الاحتجاج يرجع إلى أصالة لائحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في حلال كلام
صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما ساء إليه
المصنف من جملة من عبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

ولقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الأحكام غير الازامية لا تقاوم أدلة الأحكام
الازامية ، والوجه في ذلك أن الفعل إنما ينصف ما حكم غير الازامي إذا خلا في طبعه عما
يقضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن - وقصده حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربه -
من الأمور المستحبة في نفسها ، ولكن إذا استمر امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ،
أو إيجاد حرام كالربا واللواط - تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وبه أن ماد كره لا يرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظه احتيج الأحكام
الازامية مع الأحكام غير الازامية يتصور على وجوه :

الأول : أن تقع المراجعة بين العائتين في مرحلة الامتثال من دور أن ترتبط إحداها
بالأخرى في مقام تحمل والإشياء ، كالمراجعة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان
بالأمور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الأحكام الازامية على غيرها وكونها
معيضة عنه ، كما ذكره للمصنف .

الثاني : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دور أن يكون بينهما تماس في صراطين
الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينهما تراحم وتعارض أصلاً ، كما إذا حكم الشارع بخوار شيء
في نفسه وطبعه ، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الذميمة .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الصائناً مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمته إذا كان
الحيوان جلالاً أو موطوءاً ، فانه لا تنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الازامي حتى بالنسبة الى القوانين القانونية لتفجع المعارضة بينها .
الثالث : أن يتحدد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيد الحكم غير الازامي بعدم
المخالفة للحكم الازامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإحاطة دعوته بإدخال السرور في قلبه وتغريج غمه من
الامور المرعوبة في الشريعة المقدسة إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ،
لما ورد (١) من أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة
في هذه الصورة على دلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا انه لدليل خارجي ، لا لما
ذكره بالعنف . فهذه الصور الثلاثة كلها عرصة عن كلام المستند .

ثم لو صحت رواية عدم الله برسان المتقدمة - التي دلت على استحباب قراءة القرآن
باللحن العرب ، وحرمة قراءته باللحن أهل الفسوق والكثائر - لوجب تقييد ما دل على
استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير القاء . ولكن الرواية ضعيفة المسند .

الرابع : أن يكون الحكم منتجاً في مقام الثبوت . ولكن الأدلة متعارضة في إثبات
كونه إزامياً أو غير إزامي

الخامس : ان يكون الحكم الازامي وغير الازامي في مرحلة جعلها مطلقي . بحيث
لا يرتبط احدهما بالآخر ، ولكلها قد تصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم
من وجه ، لا سجد الثابت ، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الاحكام غير
الازامية لانفاؤها أدلة لاحكام الازامية ، بل لا بد من ملاحظة المراحل في تقديم احدهما
على الاخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل بما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالنساقط ،
والرجوع الى أصالة لائحة ، بل يقدم ما دل على حرمة القاء ، لكونه مخالف للبيعة ،
ويترك ما دل على الجواز لموافقته لهم . ونتيجة ذلك أنه لا دليل على استثناء القاء في
القرآن والادعية ولا دكار .

(١) راجع ح ٢ ثل باب ١١ تحريم إسقاط الخسائر في مرضاة المخلوق حتى الولدين
ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم
إسقاط الخسائر في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤

تمهيد

هل يجوز تعلم القضاء وتعليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالنفي واستناده وقد يكون بالتوصيف والسؤال عن قواعده . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، فإن التعي والاستماع اليه كلاهما حرام . وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند . ففتضى الأصل هو الجواز ، إلا أن يطرأ عليه عنوان محرم

حرمة الغيبة

قوله : (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة) . أول . لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة ، للإبارة والروايات المتطابقة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية . على أنها متواترة معي . بل حرمتها من ضرورات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين . وقد حكم العقل بحرمها أيضاً ، لكونها طعناً لاعتاب بالفتح وهتكاً له .

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤) : (ولا يفتب بعضكم بعضاً يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه) . فإنه تعالى بعد نهيه عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموقفة والجرائم المماثلة . فنهى المعتاب بالكفر . كل الميتة ، إما لأنه يأكل

(١) في ح ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع «عاه» بما يكسده به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد (ع) : إنه قال : لا يحل سماع «عاه» ولا شراؤه واستماعه «عاه» وتعلمه كفر . رسالة .

(٢) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ - ٣٥٠ . وح ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣ . وح ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وح ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ١٠٥ - ١٠٧ . وح ١٥ البهار العشرة ص ١٧٧ .

(٣) راجع ح ١٠ سن البيهقي ص ٢٤٥ - ٢٤٧ . وح ٣ إحياء «علوم» لأفرائي ص ١٢٤ .

(٤) سورة الحجرات آية : ١٢ .

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة كل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية المسكري «ع» (٢) .
وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فإنه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاعتيا ببالأكل ، للحصول الالتداد بها ، ووصف المؤمن بأنه أح ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طبيعة الإخوة أن يكون بينهم تحاب وتوادد .

وشبه المغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حصوله في أكثر حالات الاعتيا ب . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً بالدفع بأن هذا العمل يفسح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا يستأز طبعه عنه ، وشدة رافته به . وكذلك لا بد وأن يشتمر عقله عن الغيبة ، لكونها هتكاً لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية . فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل تلك الأمور الخارجية .

منها قوله تعالى (٣) : (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولاً أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً ، لا يستفاد منها التحريم ، فإن عدم المحوينة أعم منه ومن كراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمرة) . وفيه أن همزة والمرء بمعنى كثير العهد على غيره غير حق ، سواء كان في غيبات أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ما ستره الله . ويب العوا بى عموم من وجه .
ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحسبون أن تشيع الفاحشة في الدين آمنوا ولم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعده الله

(١) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ : عن القطب الراوذي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الأسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس ، صرسلة .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن الإمام أبي محمد المسكري «ع» في تفسيره :
اعلموا أن غيبتم لأخيك المؤمن من شيعة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله : (ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ . (٤) سورة الجمعة آية : ١ .

(٥) سورة النور آية : ١٨ .

عليه النار ، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيوب المستورة ، وهما متباينان ، إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش ، كما هو مقتضى الروايات الدالة على حرمة الغيبة .

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله (ع) (قال : من قال في مؤمن مائة عيبه وسمعت ادناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحسبون أنهم آمنوا ، ولكن لا يصدقون ، ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية إلى الرواية . وثانياً : أنه أحص من المدعى ، فإن الآية لا يسدح فيها حديث إلا بشر الغيبة لأمطلقاً وبضاب إلى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ما ذكره في محث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عدم المعصية كبيرة ينبت دعوى : قال : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عيبها البار سواء أوعده في كتاب ، أو أحره النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب الدر ، لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه البار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الاحتمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة حكماً وموصوفاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها .

وقيل : إن الكبيرة كل ذنب توعده الله عليه بالعداب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤدى إلى اعتناء فاعم بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة تدليل ، قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعده عيبه توعداً شديداً في الكتاب أو لسنة فهو من الكبائر . إلى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصفات .

والتحقيق ما ذكرناه في محث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة

(١) رسالة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجعولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كتابها مش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل
النفس المحترمة ، فإنه أعظم من قية الذنوب وهكذا ، وإنما اطلاق الكبيرة تأييداً بالمشكيك
على اختلاف مراسها شدة وضعفها . وعليه فلا وجه للزاع في أن الفية من الكبائر أم
من الصغائر .

وقد احتار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل طاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من
المرائر دعوى الإجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في المبسوط الظاهر في أن الذنوب
على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب إليه (ره) إلا في هذا الكتاب أعني
المبسوط ، ولا ذهب إليه أحد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عدد في المعاصي ، لا بالزيادة
إلى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الاحبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها من صائر
الذنوب . لحصر المعاصي الكبيرة بالأمور المذكورة . وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن
تحتسبوا كثرت ما تهون عنه بكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الاعضاء عما ذكرناه فلا تفرق للزاع في الفرق بين الكبائر والصغائر ، فإن الذنوب
كلها تضر العدالة وتندبها ، فإن العدالة هي الاعتدال في الدين ، والاستقامة على طريقة
سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف في الدين ،
والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك هتكاً للمولى وجرأة عليه ، كما أن الخروج
عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تدن في العدالة إلا أن الفية من الكبائر ، فإن الكبيرة ليست لها
حقيقة شرعية لسعت فيها ، بل المراد بها هو مصاها للمعوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع
ويهرب عظمه نارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك وإرباء وقتل النفس المحترمة
وغيرها من الكبائر المنصوصة . وأخرى بالتوسع عليه في الكتاب والسنة المعتبرة .
وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . وراية بالقياس إلى ما ثبت كونه من الكبائر المؤهلة ،
كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت في السنة المعتبرة التوسع على
الفية ، فتكون من الكبائر ،

وتدل على ذلك أيضاً الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الفية
من أعظم الخيانات . ويدل على كون الفية من الخيانة قول النبي ص (٣) في وصيته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضعيفة لأبي الفضل ورجاء بن يحيى ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأبي ذر : (يا أماذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فأحتسب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكها ضبيعة السد .

وقد يستدل ايضا على كون الغيبة كثيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الرناء ، وهو من الكثر ، فبعبارة أولى منه من تكون كثيرة .

ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المصنوع كله ضعيف سند . وثانياً . أن هذه الروايات علمت ذلك ، أن الغيبة لا تعذر حتى يعرفها صاحبها بخلاف بعض أقسام الرناء .

ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه حبه من البعوضية لا يوجد في غيره من المعاصي ، فلا يحب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واحتلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار .

نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك ويصلح لتأييده أيضاً ما روي مرسل (٢) أن أربى الرناء عرض المؤمن ، فيكون تداول عرصه بغيبة كثيرة . فانه ثبت في شريعة المقدسة أن الرناء من الذنوب الكثيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين رنية كلها بذات محرم

— مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ وح ١٤ أنو في ص ٥٦ .

(١) في ح ١٤ الوالي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ وح ٢ ثل باب ١٥٢ . تحريم اغتياب المؤمن من عشرة ص ٢٤٧ . وح ٢ المستدرك ص ١٠٥ . عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال . يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الرناء . قلت : يا رسول الله ولم ذاك لأبي أنت وأمي ؟ قال لأن الرجل يرى فيتوب الى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تعذر حتى يعرفها صاحبها . ضبيعة لأبي لفصل ورعاه وابن ميمون .

وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسنداً ومرسلأ ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر (ره) وذكر الرواية الغرلي في ج ٣ الاحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرناء وعظم شأنه الى أن قال وأربى الرناء عرض الرجل المسلم . مرسلأ . وذكره العراقي في ح ٣ الاحياء ص ١٢٥ .

وفي ح ١٠ سن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرناء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ح ٢ ثل باب ١ تحريم الرناء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان

قوله : (ثم إن طهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمنين هنا من آمن بالله ورسوله وبآياد والأئمة الاثني عشر عليهم السلام ، أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأصحابه ومن أكر واحداً منهم حارث عبيته لوجهه :

الوجه الأول . أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جوار لعن المخالعين ، ووجوب البراءة منهم . وكفار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقيعة فيهم ، أي عيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لا شبهة في كفرهم ، لأن إكبار الولاية والأئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه عيرهم ، والاعتقاد بالخرافة ، كاجور وعوه وحب الكفر والردة . وتدل عليه الأخبار (٣) المواترة الطاهرة في كفر مسكر الولاية ، وكفر المعتقد بالاعتقاد المذكورة ، وما يشبهها من الصلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزبارة الجامعة (ومن جحدكم كاهن) . وقوله «ع» فيها أيضاً . (ومن وحده قبل عكم) فإنه يتجلى عكس القبيض أن من لم يقل عكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم

وفي بعض الأحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قصاء الصلاة على المستنصر (إن الحال (١) راجع ح ١ ابواب باب آسع وراوى ص ٥٦ و كاهن ص ١ صرة العقول باب البدع ص ٣٨ وح ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد بحثها عموماً المخالعين ومن أوضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ما ذكره العراقي (في ح ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فإنه جوار لعن الروافض كتنجويره عن اليهود والمصارى والحوارج والفسدية رعم أنه على الوصف الأعظم .

(٣) راجع ح ٣ ثل باب ٦ جملة ما ثبتت به الكفر والارتداد من أبواب الترتد ص ١٥٤ (٤) راجع ح ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قصاء المخالف عبادته إذا استنصر من قد مدت العيادة ص ٢٠ .

التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة .

وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من يهود والبصاري ، وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يحق خافاً أحسن من مكاب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأجس منه . ومن لديهي أن حوار عيبتهم أهون من الأمور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقفية في أهل البدع والصلان ، والوقفية هي القينة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسريلاً للامر ، وحققاً للدماء .

الوجه الثاني . أن المخالفين تجمعهم متجاهرون بالنسبة لاطلاق علمهم رأساء ، كما في الروايات المتظاهرة (٢) . بل اترمو بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفت ، وسيجي . أن المتجاهر بالفسق تجاوز غيبته .

الوجه الثالث أن الاستعداد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاح الاذن ، ومن لديهي أنه لا أحوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضاً من مطابقت اخبار القينة ، لا من حمة حل المطابق على المقيد ، لعدم التماثل بينهما ، بل لا محل مناسفة الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير غيبته هو اختصاص حرمتها بالؤمن فقط وسيأتي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمصنفات فاهم . وقد حكى عن المحقق الاردبيلي تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركي له النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة ولدائمهم على غيبة المخالفين . بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن حوار ذلك من الضرورة

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو علمها) . أقول : لم يشترط في حرمة الغيبة كون المقتاب بالفتح مكلفاً ، بل الاستعداد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المقتاب بالفتح ، كما أن لظاهر من معنى الغيبة هي كشف (١) راجع ج ١ ، مثل باب ١١ كراهة الاعتزال بغسالة الحمام من أبواب النساء المصنف

ص ٣٠

(٢) راجع ج ١ ، مثل باب ٢٩ بطلان العادة بدون ولاية الاثمة من مقدمات العبادات

ص ١٩

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن "ضروري أن يصح إخباري بصدق عليه عواياؤه ،
إذا أقر بما يعتبر في الإخبار ، من قد يكون أكل إيماً من أكثر الغيبين
وايضاً لاشبهة أن الله قد ستر عيوب الناس حتى يحسن إخباري ، فذكرهم بصدق
الموجودة فيهم كشف لستره الله عليهم . مع لاشبهة بذكر الأمور التي هي من مقتضيات
الصداقة بحيث لا تعد من العيوب والمساوي ، كالغيب بالجور والكذب والكره ونحوها .
أما العيبان أو النجاستان غير المبررين فلا شبهة في حواري غيرهم ، لأن الأمور الصادرة
منهم لا تعد عيباً حتى يكون ذكره كشفاً لما ستره الله عليهم

موضوع الغيبة

قوله : (في الكلام في أمور . لأول غيبة اسم مصدر لا عتد) . أهول وقع
الخلاص في تحديد مفهوم غيبة ، ومن حقيقتها ، فأروى من الخاصة (١) وخدمة (٢) ،
والمعروف مساوي السنة (٣) . ومعنى أهول ناعمة أن الغيبة ذكر الإنسان بما يكرهه وهو
حق . بل حكى المصنف عن مص من حرب عصره أن لاجماع والأخبار منطوق على أن
حقيقته الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه

ولكن هذا التعريف لا يرجع إلى معنى محض ، فإن المراد من الوصول فيه إن كان هو
الذكر - بحيث يكون حاصله أن غيبة ذكر غيره بذكر لا يروى به لو سمعه - دخل في
التعريف ما ليس بغيبة قطعاً إذا كرهه المقول فيه كذكره بعض بعض المباحات . بل وبعض
المستحبات من المواظبة على الادعية والأدكار ، وميم على قوله والعادات ، والألحاح

(١) في مكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وح ١٤ الوافي ص ٥٦ . وح ٢ مرآة العقول
ص ٣٤٤ . وح ٢ تل باب ١٥٢ تحريم اعتياد المؤمنين من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي در
في وصية النبي (ص) له قال . قلت : يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرت أحاك بما يكره
قلت . يا رسول الله فإن كان فيه ذنب أندي يذكر به ؟ قال : أعلم أنك إذا ذكرته بما هو
فيه فقد اعتبته وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته . ضعيفة لأن الفصل وابن ميهون أو شهور
ورجاء بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سن لبني ص ٢٤٧ . عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : أنسروا
من الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال . ذكرت أحاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للفرالي ص ١٢٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اعتابه اذا ذكره بما يكرهه من الميوب وهو حق والاسم الغيبة) يكون تعريفاً بالاختصاص

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه - ويقر به التعريف المتقدم من المصباح - حرج عن الغيبة مالا يشك أحد كونه منها ، كذكر العير بالامور المحرمة التي ارتكبتها عن رعدة وشهوة من غير ان يشتمز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور عاماً للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون عاماً للأفراد وماذا للاعتبار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب احكام عليه : وهو ان نقول في الحديث ما ستره الله عليه . وما في المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العمالية . وقد ذكر هذا في جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والهم العربي .

ويؤيده ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم حلف إنسان مستوراً بسوء او بما يقره لو سمعه) - بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه في بعض احاديث العامة (٢) .

ونوضح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس والتعرض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وتزجيده بين الناس ، كقول

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق «ع» الغيبة ان تقول في حديث ما ستره الله عليه ، واما الامر لطاهر فيه مثل الخدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن مرحجان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبة ؟ قال . هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل ونشت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقره عليه فيه حد . ضعيفة لمعنى بن محمد . راجع كما بهامش ج ٢ امرأة بقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . وح ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي يجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) في ج ١٠ سن البيهقي ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عبده وإن شاء غفر له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويمتص مآثور المسلمين وحوادثهم ، ونحو ذلك من المذائح . ولا يظن ان هذا أحد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وناح العروس عن ابن الاعرابي (عاب اذا ذكر إنساناً بخير او شر) إلا انه اجتنى عن المقام ، فإنه غير الاعتياض . واتوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة ان هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .

الصورة الثانية : ان يذكر إنساناً شيئاً من صفاته العادية لمعارفه التي لا توصف بالمدح او الذم ، ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة أيضاً تحت الغيبة . فان الامور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب نقصه واتصاحه سواء أكان كلرها أم لا .

صورة الثالثة . ان يذكر إنساناً بالآوصاف الدنيوية والافعال القبيحة ، أو جودة فيه لتي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما تولى عن المقول فيه بعض الاوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على امور :

الأول : انه لا يفرق في صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً في دين الماثل فيه ، او بدنه ، او نسبه ، او اخلاقه ، او فعله ، او قوله ، او عسيرته او ثوبه ، او داره ، او دابته ، او خادمه ، او تعيشه ، او في أي شأن من شؤره .

إلا ان الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في احاشية ان غيبة ذكر الانسان بما يكون نقصاً في دينه فقط .

وفيه اولاً : ان الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : ان رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرححت بأن الغيبة قولك في اخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الاصطلاح يشمل ماداً كان المقول نقصاً دينياً وعيرديني ، وتوهم حمل المطلق على المفيد هنا قاسد ، لعدم التساوي بينهما ، على ان رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الامور المستورة والامور لظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع بالشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق الميوب غير الامور الظاهرة .

ولكنك عرفت : ان هذه الرواية ايضاً ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الاتقة من في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فإن صدق عنوان يجب على القول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد . ولا يقس هذا بالتعظيم والاحتك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد الأوصاف العديدة أو بعضها عنه إما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المروية في تنسيبها ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كسبي العداوة عنه ، فإنه يدل بالملازمة على ارتكابه لبعضها . وكهونه بين الأهل بقره غير المحرمين ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملازمة على اللادة بقول فيه وبلايته ، وبمصلته وبطاعته .

الثالث : أن مقتضى مذكوره من تعريف (ب) استيقن من مفهوم غيبة ، وهو رد الروايات المدالة على حرمة غيبة (ب) أن يكون القول أمراً قد ستره الله على القول فيه وإما ذكر الأمور الطاهرة فليس من غيبة . وقد ذكره الأصحاب في مستنبطها ، وسيأتي ذكره . وندل على ذلك روايه ابن سيابة المتقدمة . ورواية الأثرقي (١) ، إلا أنها ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة (ع) دخلت عينا امرأة معه . ولت أومات بيديها قصيرة فلبس (من) اعتصم . فإن نظهر من تحقق غيبه بحكاية الأمور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الأمور الطاهرة حراماً ، لأنه في شيء من الصواب المحرمة عليه ، كالتعريض والمجهر والسب والاعتق والظلم ونحوه ، وغيبه فيكون حراماً من غير حمة الغيبة الرابع : قد تتحقق غيبة للمريض ولا يشترط قولاً ، كمن يقول : الحمد لله ندى لم يتبين بالسلطان والدليل على حكمه . أو فعلاً ، كمن يمكي مشبهه . ب . وهو أشد من المذكور ، اللسان ، لكونه أعظم في الاتقة من . أو كونه ، فقد قيل : إن القلم أحد أساليب فإن أساطير في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية بالكشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود أحد بقصد استقص . فقد عرفت . أنها إصهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث لفس ، فإنه لا يريد على الصور العينية

(١) قال : قال في أو الحسن (ع) : من ذكر رجلاً من خلقه بما هو فيه مما عرفت . أساس لم يسمه ومن ذكره من خلقه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس عنه ومن ذكره غائباً فيه فقد ستره . مجهولة ليحيى الأثرقي . راجع كتابها مشح ٢ امرأة يقول من ٣٤٩ . وح ٣ الو في من ١٦٣ . وح ٢ ث باب ١٥٤ مواضع التي تجوز فيها الغيبة من عشرة من ٢٣٩ (٢) راجع ح ٣ باب الغيبة من ١٢٧ .

والملكات العسائية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة ايضاً بذكر لسان يعقوب يعلمها مخاطب
نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس . لا يتحقق غيبته إلا بكون المعتاب (الفتح) معلوماً بالتفصيل عند المخاطب ،
ولو كان مردداً عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره
بالمقائض والمعايب المستورة لا يكون غيبة ، فإنه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثله أن يقول : رأيت اليوم رجلاً بحيلاً ، أو عاتقني يوم شارب الخمر أو تارك الحج
أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضسكا ، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء ، ولا
يكون حراماً إلا إذا اطلق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل
واحد من المحصورين كاره لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة المقول فيه ليست
شرها في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفها الغيبة بأنها ذكر غير ذي بكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ،
وشملته أدلة تحريمها . ولكل ذلك قد عرفت صفة فيما سبق .

ولا يخفى أن ماد كرماء من اشترط لعدم التفصيل بالمعتاب في مفهوم الغيبة . بما هو بالإضافة
إلى الأفراد . فما إذا كان المذكور قصداً للعنوان الكلي . وكشف ما ستره الله على «سوء»
بحيث يكون المصداق المردد بما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد . كان ذلك غيبة لجميع
أفراد الكلي الموحودة في الخارج ، لا لاختلال اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة إلى
الأفراد الماضية ايضاً ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة إلى بعض الأفراد جهتاً . ومثله أن
يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجباً أو غريباً أو فقيراً ، أو لكونه من أهل البلد
الغلابي أو من الصف الغلابي وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا
بعض الروايات الضعيفة . وعليه فكلما شكك في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار
قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع إلى أصالة عدمه .

لذا من : أن مقتضى ماد كرمه المشهور من أن الغيبة ذكر كراك أحياناً بما يكرهه لو سمعه عدم
صدق الغيبة مع حصول المعتاب (الفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فإن تشبيه المعتاب
بالمسبية بما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ماد كرماء في تعريف الغيبة فلا فرق في
إطلاقها بين حصول المعتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ما إذا نفي عنه الاجتهاد) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد
كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بقبول المتن عنه ، لطول اشتغاله

بالتمصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه عيبة .

قوله : (لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١) على حرمة إيذاء المؤمن ، وهاتئذ وسه ، وعلى حرمة التناثر بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن ، وهو دور مهمية منه فضلاً عن عدم المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فإن النسبة بين مانع فيه وبين المذكورات هي العدم من وجه . وقد أشير إلى ذلك في البعث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (ثم إن دواعي لعبية كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكرناها باعثة للعبية عشرة . وقد أشير إليها في ماري عن الصادق (ع) في مصاحح الشريعة (٢) ولكن لرواية ضعيفة السند . ونكلم عليها شهيد ثاني رضوان الله عليه في كشف الرتبة عما لا يريد عليه ويذكر منها اثنين ، فإن لها مأخذاً دقيقاً لا يسفت إليه . وعالمنا فيقعون في الغيبة ، من حيث لا يشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتفويض غيره ، أن يقول : فلان ضعيف الرأي ووكيل الفهم ، وما ذكره بذهبي العلان ونحوها من الكلمات المشعرة بالدم . وأكثر من يبتلي به المرء لون للبعث والتدريس وسبب فيما إذا أحدهم العرو ومحب .

الثاني : أن يفتن لأجل ما يبتلي به أحد فيطهر عنه للناس ، ويذكر سبب عنه ، وهو وثي ستره الله على أخيه ، فيقع في العيبة من حيث إنه يقصد الاتهام بشأنه ، فإن اعتمده له رحمة ، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، ويأخذ به وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : أن يظهر الاعتناء والتحصن لا تلاء شخص محترم ، ثم يذكر فيه ما يوجب امتصاصه في الأنظار والخطاظة عن درجة الاعتبار . فيأبى نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلام الله ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعيد بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ على أبواب العشرة من الخج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام كلاب النار . من سلة .

كفارة الغيبة

قوله: (الثاني: في كفارة الغيبة للمخاطبة لها). أقول: الذي قيل أنه يمكن أن يقال في بيان كفارة الغيبة وحده، الأول: الاستحلال من المعتاب (بالتعجب)، الثاني: الاستغفار له فقط. الثالث: كلا الأمرين معاً. الرابع: أحدهما على سبيل التخيير. الخامس: التفصيل بين وصول الغيبة إلى المعتاب فكفارتها الاستحلال منه، وبين عدم وصولها إليه فكفارتها الاستغفار له فقط. السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، وبين عدمه لموت، أو عدمه مكل، أو كونه الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة، فعلى الأول يجب الاستحلال منه، وعلى الثاني يجب الاستغفار له. السابع: عدم وجوب شيء منها في جميع الصور، بل الواجب على المعتاب (بالكسر) الاستغفار بسببه والتوبة من ذنبه. أقول: هل التكلم في الوحده المذكورة لابد وأن يعلم أنه إذا شك في وجوب شيء منها فإن أصالة البراءة محكمة نشك في ثبوت التكليف المقتضي للمتنال.

وقال المصنف (ره): إن (أصالة بقاء الحق الثالث للمعتاب بالتعجب على المعتاب بالكسر) يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة.

وفيه أنه لم يثبت هذا للمقول فيه حق حتى يستصحب ثبوته، ويجب الخروج عن عهده فإن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتبه، وإذا اعتبه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب، ولم يثبت بذلك حق آخر للمعتاب حتى يستصحب وعليه فلا وجه لما أضافه المحقق الإبراهيمي من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط، والاثنيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمعتاب (بالتعجب) وغير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما الاستحلال من المعتاب مطلقاً فذهب إلى وجوبه جمع من الأصحاب. قال الشهيد في كشف الرية: (اعم أن الواجب على المعتاب أن يتوب ويتوب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستعمل المعتاب ليحله فيخرج عن مطلته) ويمكن الاستدلال على ذلك بأن العيبة من حقوق الناس، وحقوق الناس لا ترتفع إلا باسقاط ذي الحق منهم. أما الوجه في لصغري فلاها طم للمعتاب. ولما ورد في الأخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتبه.

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات: منها ما دل على أن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها. وقد تقدمت هذه الرواية في البحث لها صغيرة أو كبيرة. وفيه أنها

وإن كانت واضحة لدلالة على المقصود ولكنها ضعيفة **سند**

ومها ما عن الكراجكي (١) عن تلي (ع) في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على المتصويل (ثم قال (ع) سمعت رسول الله يقول : إن أحداكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيصده يوم أقيامه فيبقى له وعليه) .

وفيه أولاً أنها ضعيفة **السند** وثانياً أنها لا تدل على وجوب الاستئصال ، لاشتغالها على حقوق لا فائل وجوب أدائها ، كقيادة المريض ، وحضور الميت ، وقصاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم أحد ولا يتوهم أن من لم يعمل الحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الأحيوان وحسب عليه أن يستعمل من ذي الحق مع العكس ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق أدلية ، وإحدى هي حقوق أخلاقية يباغي للإنسان أن يراعيها ، ويأطرب عليها ، لكونها مقومة لأحيائهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر وسعاده مع قطع النظر عن الشريعة وعليه فإيراد من القصاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لألقاب عليها) .

ومنها السوي (٢) : (من كانت لأخيه عده مظهره في عرض ومال فليستعجم) . وفيه أنه ضعيف **سند** . ولا بأس بعمله على الاستعجم ينسجح في أدلة الدين . ثم قد ثبت بالأدلة القطعية الصواب في الحقوق المائية فقط .

ومها ما عن عائشة (٣) أنها قالت لامرأة (قالت لاخرى : إنها طويلة الذيل : قداعتبتها فاستعجمها) . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة **السند** وثانياً ، أن ما ذكر فيها ليس من الفية ، لأنه من الأمور الطاهرة . وثالثاً : أنه لا حجية في قول عائشة .

ومها ما دل (٤) على أن من اعتاب مسلماً أو مسلماً لم يقن الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يشقر له صاحبه .

وفيه أولاً : أنه ضعيف **السند** . وثانياً : أنه لا بد من حمل نظره هذه الأحاديث على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السمراني البغدادي . راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الزبده ص ٨٧ . وج ٤ امرأة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الأخبار . مرسلة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ .

الاحكام الاحلاقية ، فإنه لم يشقوه احد سطلان عبادة المقتات بالكفر ، ووجوب القصاص عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل (١٠) على انتقال الاعمال الصالحة باعتبار الناس الى المقتات بالفتح ، فإذا استعمل منه رحمت الى صاحبها . وفيه مصاف الى كونه ضعيف لسد . لا لالة له على وجوب الاستحلال .

وهذا ذكر المصنف ان في الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى ايضا .

وفيه ان ما فيها أجبي عما يحسن فيه ، أما الاول فهو مسوق لطلب العفو والرحمة لدي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثاني فيدل على طلب المعزة له مع عدم التمكن من التحال والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتي .

وأما الاستغفار للمقتات بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بأمور :

الاول : ما تقدم من دعاء استجد وع في طلب العفو والرحمة لدوي احقوق واطلعه ، وفيه أن الفعل الصادر من المعصوم ع لا يدل على الوجوب بكونه أعم منه ومن المستحب الثاني : رواية (حفص بن عمر ع) عن ابي عبد الله ع قال : سئل النبي عن ما كفارة الاعتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اعتيبه كما ذكرته)

وفيه أولا . ان الرواية ضعيفة لسد . وثانيا . ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمقتات بالفتح كما ذكره ، او كل وقت ذكر الاعتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلزم به ففيه فيما علم وان ذكره بعض اهل الاحلاق ، وعليه فتحمل الرواية على الجهات الاحلاقية .

نعم بناء على كون المسحة كما ذكرته يدل كما ذكرته على ادكره المطلق في مرآة العقول (٣) لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

(١) كرواية جامع الاخبار . مرسله . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

(٢) مجهولة لحفص بن عمر : راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣

الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاعتياب من العشرة ص ٢٣٩ .

أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكوني ، وهو من سهو القلم .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : ما في رواية السكوني (١) من قول الإمام «ع» : (من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فإنه كفارة له) . بدعوى أن الصمير المصوب في كلمة قاته يرجع إلى الظلم المقوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة لسند . وثانياً : أن الطاهر منها يرجوع الصمير إلى المظلوم كما يجزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فاللهي أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الدماء ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول إليه ، لا مطلقاً .

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة طهر الجواب عن روايتي اخمريات (٣) ايضاً . ومن جميع ما حققناه في عدة وجوب الاستحلال والاستغفار تكليهما طهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين نعيماً أو تحميماً . وعم ايضاً أنه لا وجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفي الأحبار الله له احداً على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المقتاب (ياكسر) الجمع بينهما بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها إليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب إليه جمع من أعلام الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في معتمد التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن اغتاب مع بلوعه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد . ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت قناع المقتاب فاستحل منه فإن لم تلعه ولم تلعه فاستغفر الله له) .

(١) ضعيفة للموهلي . راجع كاشاني ح ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ وج ٢ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ .

(٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له كما ذكره فإنه كفارة له . محاولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله كلما ذكره فإنه كفارة له . محاولة لموسى .

(٤) رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٥ .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً ، أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المفتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الأبد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغته الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد عليها الى قائمها وما ذكرناه طهر ما في كلامي الشهيد في كشف الرتبة والمحسني في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فأخذه الشهيد في كشف الرتبة بالتفصيل المتقدم حكماً ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على لوصول اليه بموت أو غيبة) ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجدة «ع» يوم الاثنين (٢) من صلب الدعاء والمنفردة لدوي الحقوق والمطلحة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولاً : أن الادعية الواردة في أمه الاسود لم يثبت كونها من رتب العاشرين «ع» ولذا عدوها من المحدثات للصحيفة المعروفة . وثانياً : أن فعل المصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتبرة ، إلا أنه محل لا يدل على الوجوب . كما عرفت أعلاه .

وأما الاكتفاء بالنوّة في محو نجات الغيبة ، كما مكتوبها في محو نجات سائر المعاصي فهو المتيقن ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتطابقة ، ولروايات المتواترة من الفرق بين على أن الغائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن معاهد إن كفارة ككلمة أخيت أن تنفي عليه وتدعوه له بحير . وفيه أنه وإن كان حكماً أخلاقياً ، ولكن قد طهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه .

وكذلك لا وجه لما حكاه عن عطاء من أنه سئل (عن دعوة من غيبه) قال : أن تنفي

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأيا عدد من عبيدك أو أمة من إيمانك كانت له قسلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو عينة اعتقه بها - الى أن قال - : فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأنتك - الى أن قال - : أفترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبه فتقول له : كذبت فيما قلت وطعنتك وأساءت وإن شئت أخذت بحقوقك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .

على أن ما ذكره في حريق الاعذار من أن يقول المعتاب (يا كافر) لصاحبه (كذبت فيما قلت) كتب محرم ، لا يعرف أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة في القول فيه فلا يكون الاعتباب من الاكاذب

قوله : (والاصح أن الاحبار واردة في هذا الباب كلها غير يقينية) . أقول : ربما قيل إنه لا وجه لادعاء المصنف في اعتبار الزر باب ، فإنه قد اعترف بكونها مستغنية على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع و ثلاثين من الصحيحة ، ومن البديهي أن الصحيحة وصلت إليها بعد معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آله السلام وفيه أن مراد المصنف من الاحبار التي ناقش في اعتباره غير الدعاء المذكور كما هو الظاهر ، وإنما لم يذكر وجوب الاستحلال ، لأن الدعاء عسير تام الدلالة عليه ، وأما الاستعاضة فهي لا تنافي عدم الاعتبار ، فإن أحد المستعاضين قسم من الاحبار لا أحاد كما حقق في محله ، ولذا يحملونه في مقابل امتوائ

مستثنيات الغيبة

حوار عيبة المتجاهر بالعسق

قوله (ثالثاً : بما استثنى من الغيبة وحكم بحوارها ، داعي الاعم) أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن المستفاد من الاحبار أن عيبة المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقام المؤمن وهتك عرضه ، أو انتكافه ، أو إيصاله الناس منه .

وأما إذا كان الاعتيب لغرض صحيح راجع إلى الاعتدال ، كسر أو الفتح ، أو إلى ثالث بحيث يكون هذا الغرض صحيحاً عظيمة مصلحة من احترام المؤمن ويجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كصحح المستشير والمعلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لا يحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا الصحيح جميع موارد التراحم في الوحاش ومحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الادلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعدواها الاولي ، سواء انطقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة تابعة لقصد هتك المؤمن ،

أو انعكاسه ، أو انطباق غيرها من العاوين المحرمة .

نعم ما ذكره المصنف تعاماً لجامع المقاصد في ضائقة ترجيح الامم على المهم فهو في غاية المثانة والجودة على ما يقتضيه في عم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في عم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الصائغة في المقدم ، قل الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعدد بالأدلة الخاصة ، فلا مدس له بحط المساء وعمل بطق "قوى الملاكمين" ، وكيف كانت فقد عدوا من مستثنيات الغيبة موراً :

الاول المتجاهر بالفسق فانه يحور اعتيابه بلا خلاف بين لشبهة والسنة (١) وتدل على جوار عيبه جملة من الروايات منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (ع) قال : اذا جاهر لفاسق بمسقه فلا حرمة له ولا عيبة . وفيه أن الرواية وإن كانت طاهرة الدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة للسند .

ومنها سوي (٣) : (من ألقى جلطات الخياء فلا عيبة له) . "قوب" : ليس المراد في الحديث من ألقى حساب الخياء ، بل من ربه حتى قام في صف لمتبردين عليه ، وإلا لدل آخر على جوار اعتيابه كل مدس ، هتكهم لستر لم يخفى عليهم وبينهم . وليس المراد به ايضاً من لا ياتي بارتكاب الامور الفرية عم ادسية لبوع الناس ، كالأكل في السوق ، والجلوس في المهي ، والاعتقاد على الأكل في الصوفة رائداً على ابتغاف . بل المراد منه هو الفاسق المفسق نفسه غير المسالي بمتبرد على شارع والحرمة على مخالفة بالادام على اقتناع والمعاضي علماً ، فيدل على انقصود ، إلا أنه ضعيف السند .

ومنها الروايات (٤) لدانة على "ر لفاسق فعلى مسقه لا عيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

(١) راجع ج ٣ ، ح ١٠٠ "العلوم" ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة لاجدس هارون . راجع ج ٢ ، ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . وح ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ استدرك ص ١٠٨ . وح ١٠ سن البهي ص ٢١٠ . وح ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ، ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب لاسناد قال وع : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، وعاسق امعن بالفسق . ضعيفة لأنني البحتري . ورواها عراقى في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن . —

ومنها ما روي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم وهم يكذبون ووعدهم فلم يحلفهم كان ممن حرمت عينته وكنيت مرويه وظهر عدله ووحشت اخوته » . هذه الرواية دلت على مفهومها على أن من ارتكب الامور المذكورة فهو حائر الفرية . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق . ويمكن الرواية بحسب طرقها صميمه السند . على أن الصاهر من هذه الرواية وهو صحيحته انما يعمور ورواية علقمة الآتيين اعتباراً لعدمه في حرمة عينة ، ولم يذكر به أحد . ومنها صحيحته ابن أبي يعقوب (٢) فقد دلت على أن حرمة العيش عن أحوال الناس مترتبة على السر والعماء منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة العيش تقتضي اذا نهت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الفرية ، وحرمة احدهم لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يحتمل ان ثم لو سلمنا اتحادهم فان مقتضى ذلك اعتبار العداء في حرمة العينة . ومنها ما في رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله « فمن لم يره بعيد يرتكب دساً أو لم يشهد عليه بذلك شاهد فهو من أهل عدائه وستر وشهادته مقبولة وإن كان — وفي ج ٢ المستدرك ص ١٠٧ عن العطاء عن النبي (ص) : لا عينة لثلاث : سلطان حائر ، وفاسق معطن ، وصاحب بدعة » .

وعن السيد فصل الله : أربعة ليس عينتهم عينة الفاسق احد من نفسه . رسالة . وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي (ص) قال : لا عينة لفاسق أو فاسق ، رسالة (١) ضعيفة لعنه بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وفي ح ٣ الوافي باب صفة الاح ص ١٠٤ . وفي ح ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اعتياد المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ح ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العداء من أبواب الشهادات ص ٤١٧ . نقل هذا الحديث عن ا- صال والعيون . ولكن ما من الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وما من العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجهولة .

وفي ج ٣ المستدرك ص ٢١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن ناصر الطائي وغيرهما . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ . (٣) ضعيفة لصالح بن عتبة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٧ .

في نفسه مذنباً ومن اعتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله ودخل في ولاية الشيطان . قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاعتباب وقبول الشهادة على كونه من أهل السر وكونه من أهل العدالة على طريق اللب والشر ، وعلى اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى مفهوم حوار الاعتباب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن طاهرها اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، وهو يذهبى السطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن طاهر مفهومها هو أن عيبة الرجل حائزاً من يشاهد صدور المعصية منه ، أو إذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه تحصر موارد لادلة الدابة على حرمة عيبة بالعيوب الدنية والاحلاقية ، فإن المفتاب « بالكسر » لاندله من العلم حين يعتاب ، ولا كان من البهتان ، لامن العيبة ، وهذا خلاف صراحه غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ، على أنه لم يلتزم به أحد .

وعم لو اريد من اخطاب في قوله « وع » « فمن لم تره عيبك » هو ان الكلي والقضية الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه يبرأى من ساس ومسمع منهم بحيث يبر الناس ويرويه وهو بوقع المعصية — لسم عن هذا لاشكال .

ومما حاقى رواية أبي ابن يعفور (١) المتقدمة من قوله « وع » : (وقال رسول الله « من » : لا عيبة إلا لمن صلى في سنة ورعب عن جماعة ومن رعب عن جماعة المسلمين وجت على المسلمين عيبته) . فانه يدل على حوار عيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .

وفيه أولاً : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد زيدت عيبها في رواية شيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانياً : أنها مختصة بمن رغب عن الجماعة ، فلا تعم غيره .

وثالثاً : أن طاهر الرواية هو دوران العيبة والعدالة إثمنا ونفياً مدار حضور الجماعة ، والرعة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله « وع » بعد القطعة المذكورة : (وسقطات بينهم عدته ووجب محرابه ودارفع الى إمام المسلمين يسره وحذره فإن حضر جماعة المسلمين ولا أحرق عليه منه ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم عيبته وثبتت عدلته بينهم) . وحاصل ما تقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على حوار عيبة المتجاهر بالسفك ، ليكون مقيداً

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع كتاب المتقدم من ج ٣ تل و ج ٩ الوافي باب عدالة الشاهد من ١٤٩ .

للإطلاقات الدالة على حرمة الفية مطلقاً .

نعم قد ذكرنا في معنى الفية أنها عبارة عن كشف ماستره الله على العباد ، وأبداء بعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالعسق خارجاً عن حدود الفية تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره نفسه قبل أن يكشعه المعتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الفرض الصحيح من انهي عن المنكر وردعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالإطلاقات المقدمة الدالة على هي العيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى مدكرها من خروج ذكر المتجاهر بالعسق عن تعريف العيبة موضوعاً . إذ لم تقيد عنوان الفية بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني . هل تخور عيبة المتجاهر في جميع ما تركه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أو لا تخور إلا فيما تجاهر فيه كما عن شهيد ثاني (ره) ؟ .
وفصل انصف بين المعاصي التي هي دون متحرم فيه في الفسق وبين غيرها ، فيجوز اعتيابه في الأول ، ولا يجوز اعتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر بالواط حاز اعتيابه بالتعرض بلاحديث ، ومن تجاهر بقطع الطارق حاز اعتيابه بالسرقه . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور - بقتل الناس . ويمثل هم ، وينكل - حاز اعتيابه بشرب الخمر والزنا والواط . ومن تجاهر بنفس المعصية حاز اعتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكثيرة حاز اعتيابه بالتعرض بجميع لقائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقى جلباب الحياء فلا عيبة له) . لأن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فإن بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكثيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمر ، وأكل أموال الناس ، ومع ذلك يستتر فيما هو دونها ، كإبداء الجار ، والنظر إلى الأجنيات ، وترك الصادات الواجبة . نعم إذا تجاهر في معصية جاز اعتيابه بها ولو أزمها ، فإذا تجاهر بشرب الخمر حاز اعتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحل ، أو المنع ، فإن الالتزام بالشيء التزام بلوآزمه . ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضاً . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجوار مطلقاً ، وبين القول بعدم الجوار كك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جوار اغتياح المتجاهر مطلقاً ، كما عن الخدثي . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فإنه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى يذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكأن تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور أحرمة . كما أن المرتد بارتداده يصح مهدور الدم ، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن تنسك مطلقاً . وعليه فلاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جوار غيبة المتجاهر بغير متجاهر فيه وفي لوارمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه متى في صدق تجاهر بالفسق أن يكون لتجاهر به بما يوجب الفسق والخروج عن العدالة . ولو ارتكب أحد الحرام الواقع في الشهة حكسية او موضوعية ، فإنه ليس عذوب أصلاً عن كونه متجاهراً بالفسق .

أما الشهة الحكسية فكما إذا شرب عصير الخمر المعلى من ذهاب ثلثيه - او أكل لحم الاربع ، لانه يعتقد إباحتها بحسب احتجاده و احتجاده من بقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب اذا تمت له او لفقده مقدمات الاحتجاده .

وأما الشهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انها ماء ، وكوطي امرأة اجنبية باعتقاد انها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم . فإنه ايضاً معذور في هذه الاعمال إلا اذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : ان مقتضى العمل بالمطابقات هو جوار غيبة المتجاهر مطلقاً بمجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الفية ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين ان يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، او بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وطى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور رواه) رخصة فيمن لا يستكشف عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، قرب متجاهر في بلد متستر في بلاد العربية او في طريق الحج والزبارة لثلا يقع عن عيون الناس) . ثم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد اليها في تجويز هناك عرض المؤمن واقتضاحه بين الناس ، ولا تصح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الفية . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم العيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .
 ولقد أحاد المصنف حيث قال : (وبالجملة حيث كان الاصل في المؤمن الاحرام على الاطلاق ويجب الاقتصر على ما يققن خروجه) .
 قوله : (وهذا هو الفارق بين السب والعيبة) أقول . قد تقدم بوصيحه ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين عيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز تطلم المظلوم

قوله (الثاني . تطلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظلم وإن كان مقسراً) . أقول : ذكر الشيعة والصحة (١) من مستثنيات حرمة العيبة تطلم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظلم وإن كان مقسراً في ظلمه إياه . كما إذا صر به أو شتمه أو أهدم ماله أو هجم على داره في مكان لا يراهما أحد أو لا يراهما من يتظلم اليه ، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بهما إلى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج أن العيبة من الجهر بالسوء ، فأما إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبة لهتك القلوب فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطلم الآفة - أي من فيه . وتكون النتيجة أن الله لا يحب الاستياب إلا للمظلوم ، فإن له أن يتظلم إلى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المصنوعة بالجهر بالسوء فإن المراد به الشتم فصفا إلى ضعف السند فيها أن انطوائه على ذلك لا ينافي انطوائه على عيبة أيضاً ، لما عرفت صراحة من أن الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتقييح الصمري

وقيد الشهيد في كشف الرتبة وجمع من تأخر عنه حوار الفيه ها بكونها عدد من برحو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في محالة الاصل ثبات بالعقل والعمل على التيقن ، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً وما ورد في تفسير الآية من الاختصار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للعراقي ص ١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ .

لا ينهض للتحججة ، مع أن المروي عن الباقر (ع) في تفسيرها المحكي عن مجمع البیان : أنه لا يجب لشم في الانتصار إلا من ظم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الدخول العموم وأدواته إلا أن قوله (إلا من ظم) مطلق ومقتضى مقدمات احكامية فيه بغير عموم وعليه فيجوز لمظلوم اعتيابه الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي (١) من الرخصة لمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ما ورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر حبيب إساءة انصيف إليه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الصيف وعدم القيام بما يليق شأنه وبما تقتضيه وهدف الضيافة والمعاشرة بمررة في شربه المقدسة ، وسمى ذلك في لغة العرس بكلمة (بربرقي) وليس إيرادها تركها ما شتبهه الصيف وبتمناه رائدآ على مقدار المتعارف .

ومعارضة أخرى حق الصيف على انصيف أن بكرمه ويعتزمه بالحد الاوسط ، فلا يجوز له مطالته بالحد الأعلى ، ولا يجوز له صيف أن يحمل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأبي منهم أن يذكر ما فعله الآخر معه من الإساءة ، لأنه نوع من تعظم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج إلى الرواية . وحديثه فيكون تطبيق الآية على إساءة انصيف مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على اجور هذا بأمور غير مخصصة للدلالة على المقصود .

الاول . قوله تعالى (٣) . (والذين إذا أصابهم السعي هم يتصرفون) . وقوله تعالى : (ولمن انتصر بعد ضربه فأولئك ما عليهم من سبيل) . بدعوى أن ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من سوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .

وفيه أن آيتين أجبتين عما نحن فيه ، بل هما راجعتان إلى حوار لا اعتداء ولا انتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ح ٢ مجمع البیان ص ١٣١ وح ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الفية من العشرة ص ٢٣٩ في قوله تعالى : لا يجب الله الخ عن أبي عبد الله (ع) أنه انصيف بذل بالرحل فلا يحبس ضيافته فلا يحتاج عليه في أن يذكره سواء ما فعله . مرسله .

(٣) سورة الشورى ، آية : ٢٧ .

«المش» ، نظير قوله تعالى (١) : (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) .
وقد ذهب الى هذا جمع من الاكار حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه بحوار اعتداء
المضروب بالصرب والمشتوم . لستم كما عرفته . جمالا في البحث عن حرمة نسب .
ويدل على ما ذكره من حمل الآية على الانتقام . مثل قوله تعالى بيها (وحرره سبعة
سبئة مثلها) . ودعوى أن العية محو من الاعتداء ، دعوى حرافية ، فانه لا إطلاق بلا يتبع
«المسبة الى المحرمات» ، «المحرمات» ، ولا جار الاعتداء «لزم» . ويحويه ، ولم يلزم به احد ،
بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان في مع المظلوم من انظم حرما عظيم ، بل ربما لا يتحمده بلا الأوحدي من
الناس . وفيه ان هذا لانتم في جميع الموارد ، فان رب شخص يتحمل مالا يخص من المصائب
الشديدة والوئب العمرة حق من الاشخاص لديه فخر حرج ومشقة .
على أن في شمول دليل الحرج للمقام ، شكالا ، بل معاً ، لأنه ما من اللامتنان في حق
المفتاب (بالفتح) وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتناية ، وإنما تحري
إذا لم يلزم من حرمانها خلاف الامتنان في حق لا تحرين .

لغات : ان في شريع احوار مظنه ردع «نظم» ، وهي مصلحة مالية عن المساعدة .
فتوجب الجوار ، فان الاحكام شرعية تأمه بالمصالح والمفاسد على مسلك العدالة .
وهو ، أن الاحكام الشرعية ، وكانت باسمه بدلالات اواقعية ، لا ان المصلحة لمصونة
لا تقاوم المساعدة المقطوعة ، لأن الظن لا يبغي من حق شئنا . على انه ربما لا يرتدع «نظم»
باعتباره ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاعتيا ، على ان لازم هذا الوجه هو حو
اعتباره حق من غير المظلوم ، فان الظن بالارتداع موقوف فيها . بل قد يكون ذكر غير
المظلوم أكد في ردع نظام .

الرابع : ما في رواية حرب الاساد المتقدمه في البحث عن حور عية انتجهر «الفسق»
وهو قوله «وع» : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى متدع والامام الجائر والفسق
المعلن «الفسق») . يدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره . لا لتجاهره بالفسق
وبلا لم يكن قسما للفسق المعلن نفسه .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند كما عرفته في البحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد
من الامام الجائر من يتقصص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، ويتنصب منصب الامامة
بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يحور على الناس

ويطعنهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (رما مدار)
وعليه فيدخل فيه من قصي بين الداس ، أو نفتيهم على غير هدى من الله ورسوله .
وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على عيئته لجوار العينة ، فإن عطف
العاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة مروية عن النبي
سند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على
الجوار لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم
العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله « ص » (٢) : (وأصاحب الحق مقال) . وفيه أولا : أنه ضعيف
السند وغير منجز شيء . وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من
حيث الكبري : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحرار الصغرى فلا بد وأن
يكون بأدلة أخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي على أحد من الحقوق المالية والعرضية
والدنية وغيره فله مقال في المطالبة به ، والمرادة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي
أضيق حقه ، وفات بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعلي حق يكون له مقال في المطالبة به ،
والمرادة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوفاً لقوله « ص » (٣) : (لي) الواجد بالدين

(١) بمجولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ .

(٢) في ح ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . وج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي
ص ٥٢ . وج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ . عن أبي هريرة إن أعرابياً
تقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأعطاه فمهم به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه
فإن لصاحب الحق مقالاً ، ثم قال : أقصوه ، فقالوا : لا نحمد إلا سناً أفضل من سمه ، قال :
اشتروه واعطوه فإن خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالاً) . في
مسوغات العينة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون . راجع ح ٢ ثل باب ٨ تحريم المطالبة بالدين من أبواب الدين
ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي) الواجد يحمل عرضه
وعقوبته) في أحاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (لي) الواجد
يحمل عقوبته) عن عوالي اللثالي مرسل .

يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن ديه فيما يكره الله عز وجل .

عدم جواز الخيمة في ترك الأولى

لا يجوز للظلم أن يعتاب الظالم ترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على اجور بربروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقصاء الدين ، فظاهره في جوار الشكوى من الدائن لتركه لأولى ، لأن الأهمال في قضاء الدين من الأمور المستحجة وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر العرض في الرواية أن الدائن قد تمدى على المديون ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة أن ذلك ظم ناسخ معه القية .

ويؤيد ذلك أن الإمام (ع) لم يوجب على المديون أداء الدين ، ولو كان واحداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه ، لا ريب ، لما ورد (أن لي) لواجب يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على السجدة المعروفة التي تنعها صاحب الوصل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المحلبي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تعديل الصاد المعجمة في استقصيت في الموضعين بالصاد لمهمة فالرواية تكاد تكون مصداقاً لـ « قال من معنى الاستقصاء في الحق النوع إلى القاية في المعاملة . ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي إلى الهتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جوار عتيا ب

(١) في ح ١ كا ص ٣٥٥ وج ١ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله (ع) فشكى إليه رجلاً من أصحابه فم يلبث أن جاء الشكوى فقال له أبو عبد الله ما لعل يشكوك ؟ فقال له : يشكوي إلي استقصيت منه حق ، قال : فجلس أبو عبد الله معضياً ثم قال : كأنك إذا استقصيت حقه لم تنم ؟ رأيت ما حكى الله عز وجل فقال : ويحافون سوء الحساب ، أنرى لهم حافوا الله أن يحور عابهم لأواقه ما حافوا ، لا الاستقصاء فساء الله سوء الحساب فن استقصى فقد أساء . ضعيفة لمولى بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لـ محمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ سرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظلم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .
ومن تذهل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية
يطعن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث الفاساني دقيق في نقله ومع الاعضاء عن
جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما قول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف
ايضا ، فتكون مجملة .

الثانية رسالة تسمية بن ميمون (١) . (قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) وأنى لك أخذك كله وأي الرجال المذهب)
فان الظاهر من الجواب ان الشكوى بما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ
الكامل المذهب .

وفيه أولا . انها ضعيفة السند . وثانيا . ان جواب الامام (ع) ظاهر في ان المصنع
الذي شكى منه الرجل أمر نصيب به جميع الناس ، وليس بوحده من لا يصيب به إلا الأوحدي
وعليه فيجرح هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كسب ما ستره الله .
وقد يستدل على حوار الغيبة ترك الأولى بما ورد في ذكر الصيغ مساوي صياغة
المصنف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مصافا الى ضعف السند فيه . انك قد عرفت ان المراد من سادة الصياغة في
الرواية هو المذنب والظلم والإهانة ، وبلا ما صح تطبيق الآية على الموارد . واما ما في
حاشية الأبرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمراجعة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ، منها نصيح
المستشير) . أقول : مستنديات الغيبة التي ذكرها تدرج في واحد من ثلاثة عاوين :
الأول . ما كان حارحا عنها موضوعا كذكر المتجاهر بالمسئق اذا حصصنا الجواز

(١) عمن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) وأنى لك بأخذك كله وأي الرجال
المذهب ، رسالة .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مصادفته ص ١٠٥ ، وج ٢ ثل باب ٥٦ الاعضاء
عن الأخوان من العشرة ص ٢١٣ .

مذكور، نحو هـر فيه من المعاصي، وقد تكلمنا عليه مفصلاً. ومن هذا القبيل ذكر الاشياء من الأوصاف الظاهرة كالأنعمش والأحول والأعرج ونحوها، بل من المتعارف في كل زمان ذكر ليس بالأوصاف الواضحة. كما هو كذلك في كثير من الرواة. والوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه، وذكر الأمور الظاهرة ليس منها شيء.

الثاني: أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم المفسدة في تركها، كما إذا توقف حائط السور المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الخيانة على الغيبة. ولا بدح من ملاحظة قواعد التراحم، والعمل على طلق أقوى الملاكين. وعليه فتتصرف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح.

الثالث: ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين، الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبة كتنظيم المظلوم، وقد تقدم الكلام فيه الثاني: أن يكون الخروج بدليل عام خارج في أبواب العقه، ولا يختص بالغيبة فقط. كدلالة بني اخرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى.

وأما بحسب الصغرى فقد ذكرناها موارد عديدة، الأول: نصيح المستشير، قال المصنف: (فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن حياته قد تكون أقوى مسددة من الرفوع في الختاب، وكذلك الصبح من غير استشارة). وعليه فالغيبة به وبن الغيبة عموم من وجه، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لا يتحقق الصبح، كما هو الكثير، وقد يتحقق الصبح حيث لا تتحقق الغيبة، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان، كما إذا استشاره أحد في الزوج امرأة معلومة، وهو يعلم أنها فاجرة ومثيرة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة، وهو يعلم أنه حاسر وسيء الخلق وشارب الخمر ومركب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان، أو استشاره في التلمذة عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل، فإن الصبح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة. وعلى هذا فإن كان دليل وجوب الصبح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين نساقطاً معاً في مادة الاجتماع. وكان المرجع إلى أصالة الإباحة. وإن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين.

ولكن الظاهر أن مانعاً من صفريات باب التراحم، لا التعارض، فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصيح. وأنه يتولد منها ويتوقف عليها، نظير توقف

إبقاء الفرق والائيان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصرف كل من الصبح والفتية بالأحكام احسة حسب اختلاف الموارد قوة الملك وضعفه على ما تقدمت الاشارة اليه ، فان تساوى الملاك كان النصيح وافية مباحين ، وإن راد أحدهما على الآخر كان الرائد متصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زيادة الملك ، وكان الآخر محرمًا أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب الصبح .

ولكن بعد التأمل في الأحكام الموهمة لوجوب الصبح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فإنها على أربع طوائف :

الاولى (١) : ما دل على حرمة خيانة المؤمن لأبيه . ومن المعلوم أنها أجدية عما يحرم فيه . لعدم الملازمة بين الحياة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لا يمكن رده الى غيره سواء كان ذلك الغير أعز منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كانت لصبح واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصيح المؤمن استثناء بدون سبق استشارة

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠٢ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يحونه . بمجولة للحارثي .

وفي الباب المروى من ثل وج ٣ الوافي باب التزامهم ص ١٠٠ : عن أبي المعراء عن أبي عبد الله (ع) قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحمله ولا يحونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ثل وج ٣ الوافي باب اخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عتبة عن أبي عبد الله (ع) قال : إن المؤمن أخو المؤمن عيه ودليله لا يحونه . صحيحة . وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله (ع) المسلم أخو المسلم — لا يحونه . ضعيفة . لسهل ، ومجولة للغثي الخياط . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرک ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦ . وج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أسكن الناس نسكاً أمضهم حباً . ضعيفة للنووي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ وج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله (ع) قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه . صحيحة .

واستهداء ، وهي وإن كانت كثيرة ومعتمدة ، ولكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية ، فتحمل على الاستصحاب .

والوجه في ذلك هو لزوم العمر الأكيد والخرج الشديد من القول . وحوب المصحح على وجه الإطلاق ، وتقييده بمورد الاعتلاء ، أو عن أبي حقوق الأخوة من غير أن يصبح منها شيئا وإن كان يرفع العمر والخرج ، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً .

الثالثة : الأحبار الواردة في خصوص مصحح المستشرق ، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وعلم طهورها في الوحوب . منها قوله «ع» (١) : في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال : من استشار أحباءه فمصححه محض الرأي ساء الله عز وجل رأيه) . ومنها قوله «ع» (٢) في رواية لسوفلي (من استشره أخوه المؤمن فمصححه الصحيحة سلمه الله له) .

وفيه أن النوعين في هاتين الروايتين بالمعونة الديونية من سلب اللب والرأي لا يدل على أريد من الاستصحاب ورجحان العمل ، فإن لعقل من أعظم الدعم الإلهية ، وقد من آية سبحانه على عباده لهدايتهم ، فصرفه إلى غير ماحق لأجله يوجب الزوال وهو من اللغات الشديدة . كما أن صرفه إلى ماخلق لأجله يوجب المربة والاستكمال ، ولا شبهة في رجحانه ومن مما ظهر أن قوله «ع» في رواية عيبة (٣) (واصحح لمن استشارك) . إرشاد إلى مادكرناه . فيكون محمولا على الاستصحاب . على أن الروايات المذكورة كلها بمحمولة الرواة ويدل على عدم الوحوب أيضا ماأشترأ إليه سابقا من جوارح المستشرق إليه

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال : يحب للمؤمن على المؤمن الصحيحة له في المشهد والمغيب صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ح ٣ لوالي من ١٦٤ . وح ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف من ٥٢٦ . وح ٢ اصول الكافي بهامش صراحة لعقول من ٣٥٣ . وح ٢ مستدرک باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن من ٩٢ . وباب ٣٤ وجوب بصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك بصيحة المؤمن من ٤١٢ .

(١) محمولة للحسين بن حارم والحسين بن عمر . راجع ح ٢ ثل باب ١٣ وجوب مصحح المستشرق من العشرة من ٢٠٨ .

(٢) محمولة لعبد الله بن سليمان الوفلي . راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٢ وجوب نصيح المستشرق من العشرة من ٩٦ .

(٣) محمولة ليحيى ومالك وعباية . راجع الباب المذكور من المستدرک .

غيره ، فإنه باقى وجوب الصبح .

الرابعة : الروايات (١) الآمرة بامانة المؤمن وكشف كرتة وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصيح المؤمن نوع منها ، فيكون واحداً .

وفيه أن جميع ماورد فى حقوق الاخوان يحول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستحباب ، إلا مائت وجوبه فى الشريعة ، كدالسلام وبحوء ، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب ، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قريبة على رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب .

وحاصل جميع ماقدناه : أنه لادليل على وجوب الصبح بعنوانه الاولى مطلقا ، إلا إذا كان تركه موجداً لتلف النفس ، وهتك العرض ، ودهاب ابدال الخطير ، فإنه يجب حلاهمية الامور المذكورة .

جواز الاعتياى فى مواضع الاستفتاء

الثانى : الاستفتاء اذا توقف على ذكر الطالم بالخصوص ، أن يقول للمفتى : طالمى فلان فى حى فكيف طريقى الى الخلاص .

والذى نفتضيه القاعدة هو الجوار اذا كان السؤال مورداً للاطلاع مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المعتاب . والوجه فى ذلك هو قيام الادلة العقلية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب نعم الاحكام الشرعية التى تكون فى معرض الاطلاع ، وعينه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإن العمل حى يكون على طق اقصى الملاكين ، ومن الواضح أن التعمم من ترك الفية . فان ترك التعمم يجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجوار روايتين .

الاولى . شكاية همد (٢) زوجة أبى سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطى مايكفى وولدى ، ولم يرجرها لى (ص) عن قولها .

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الواقى الفصل الخامس أبواب مايجب على المؤمن من الحقوق فى المعاشرة . وح ٢ ثل أبواب العشرة فى السفر وغيره من كتاب الحج .

(٢) فى ج ٢ المستدرك باب ١٣٤ المواضع التى تحوز فيها الفية ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبى (ص) إنه قال لهد بنت عتبة امرأة أبى سفيان حين —

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لمسئق أبي سفيان ومعاذ ، أو لمعرويته بالحمل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات نظم المظلوم ، فقد عرفت جوار ذكر الطالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا طهر الجواب عما ورد (١) في قصة بيعة النساء من أن هدد رمت روحها أما سفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لامس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالغتباب (بالتفح) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثير المراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لامس الغ) وعلى هذا فلا محال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المثلث .

— قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولولئك بالمعروف . رسالة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نوادر الحدود ص ٢٧٤ . وح ٩ الوافي باب النوادر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ حوار منع الإمام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال : جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لامس ، قال : فأحبسها ، قال : قد فعلت ، قال : فامنع من يدخل عليها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فأنك لا تتركها شيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتيا ب لردع المقول فيه

عن المنكر

الثالث : قصد ردع الغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز بها بوجهين ، الاول : أن الغيبة لها إحسان في حقها ، فأما وإن اشتملت على هتك وإهانة إلا أنه توجب إيقاده من المهلكة الأبدية والعقوبة الآخروية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المعتب بالكر ، ولا يجوز الإحسان بالأمر المحرم ، فإنه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد حوار الإحسان بالمال المقصوب والمسروق ، لا إذا كان أعنى الصبر ، كمن المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حيثئذ بالغيبة حرافية ، فأما مصافاً إلى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليمية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لا بصرا ب أدلته عن ذلك ، وإلا لحار ردع الزناة بالزنا ، وأعراصهم ، وردع السراق سرقة أموالهم .

وعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يشع ب ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب حوار شتم المبدع والوثيمة فيه ، وأثبت عليه ، بل وحوسها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في البحث المذكور .

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو اتفق ، كن تصدى لقتل المموس المصونة ، وهتك الاعراض اضرمة ، واحد الاموال الخطيرة ، فإن منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عيب ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك القيسة ومحوها ، وقد تقدمت الإشارة إلى حكم من اجهة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاعتياى لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاعتياى المدع فى الدين الذى يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى لطرفه الطة .

ويذل على جوار الغيبة هـ امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنة عن ليس أولى من التسرعليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الاطار اذا لم يردع بالغبية وحدها ، فان حرمة الدين فى نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع فى الدين .

الثانى : قوله «ع» فى صحيفه داود بن سرحان المتقدمة فى البحث عن حرمة سب المؤمن (اذا رأيتم أهل الرب ولدع من يمدي فأطهروا الرواة منهم وأكثرُوا من سبهم واقول فيهم والوقية - الغيبة - وماهتوم كيلا طعموا فى الفساد فى الاسلام) .

الثالث : ما تقدم فى البحث عن جوار غيبة المتجهر بالمسق (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى متدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الاصحاب على جوار جرحهم وإظهار مسقمهم ، بل إقامة البينة على ذلك صوباً لاموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لفسق فى الارض وأظهروا فيها الفساد ، ويدعى الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعى زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعى بساً كادماً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الممخ الرطاع فيصيب من اموال الناس وأعراضهم ودمائهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، ومبابة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاب فى جميع الامصار والاعصار ودونوا فى ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الأئمة «ع» . ويؤى الى هذا قوله تعالى (١) : (إن حاكم فاسق بذأ فتيتوا) فان التبين عن حال

الفا سق الحامل للخبر لا يحلو عن الجرح عا لاً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس — بالقتل والربا والسرفه والقتل وشرب الخمر ومحوها — لا إقامة احد عليهم ، وقد ثبت حور الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعبرة ، كما يظهر ذلك من ارجاع أبواب لشهادات .

جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المقول فيه

السدس : حوار الاعتيا ب لدفع ضرر عن المعتا ب (الفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرسه ، او يأخذ امواله ، او يبصره بما يرجع اليه فان عيبه حائره لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطاع عليها اذقول فيه لرضى بالاعتيا ب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ما ورد في دم زرارة عن أعين (ره) من الأحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحه الكشي (١) الصريح بحصة في نهي زرارة وتقديره عن المعاص والمعايب ، وان دم الامام (ع) يده في بعض الأحيان إعدا وكتفيعيب الخضر (ع) سعية المسكين لئلا يأخذ العاصب من ورائهم بل نفي صلحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رحاله روايات عديدة مشتملة على اعتدار الامام (ع) عن مدح زرارة ودمه واتبري منه لكي يعان زرارة عن كيد اعدائهم ، ولا تصيبه فتنة اعدائهم . ولكن الطاهر انه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جوار العيبة لدفع الضرر عن اذقول فيه ، فالك قد عرفت : ان الغيبة يطهار ماستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره عيبة ، وإما ذمه الامام (ع) وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الاخطار ، كما عرفت الصريح بذلك فيما اشترط اليه من الاخبار المتقدمة .

بل الطاهر منها ان قدح الامام (ع) فيه بدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام (ع) ان تمسه أيدي الطالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف في المتن .

جواز الاعتيا ب بذكر الاوصاف الطاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يذل على عيب ، كالاعمش والاعمرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا يحذور في ذكر المقول فيه ، لا اوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

وقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة ووجهة الاحاديث ، لا اوصاف الظاهرة المبرية عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الايام وقديمتها ، وان كان هذا مرسوما بين الائمة (ع) ايضاً ، كما يوصى اليه بمض الاحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الاحاديث (حدث زبيب المطارة الحولاء الى ساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الفش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الطاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانه ليست مما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التقيص والتعيب . فانه حرام من غير جهة الاعتيا ب .

لغرض : قال الشهيد في كشف الرتبة : (قيل اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي حار ، لانه لا يؤثر عند السامع شيئاً) ثم قال : الاولى تنزيه النفس عن ذلك ، مع عرض صحيح خصوصاً مع اجهل السامع ، ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن العيبة موضوعاً . وهو واضح .

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدل عليه المصنف (بأن معصية حفظ الاسباب اوله من مراعات حرمة المحاب) .

أقول : أهمية حفظ الاسباب ناشئة فيما اذا ترتب على نسب أثر شرعي من التوارث ، والطر الى النساء ونحوهما ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن ادعاء لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إحصاء الظالم إياها فلا تحوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطبقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : أحب الناس إلي أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الإطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التحصيل من جهة المزاجية فلا بد من الاختصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، فإن وجوب حفظ الحق وإصاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة إلى الأعظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كإطلاق الغي والله ونحوها من الالفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة من أكونه من افحش واشتم ، كما تقدمت الإشارة إليه في بحث عن حرمة السب .

قوله : (ثم بهم ذكروا موارد للاستثناء لاحاجة إلى ذكرها) . أقول : منها تفصيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولأريب في جواره ، لتوقف القرض الأهم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الأصحاب في جميع الأركان والأقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كم رلت فيها الأقدام ، عصمها الله من الرل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المفتابين ، والأخبار في حرمة كثرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع لغيبة ، ولكما لم يجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ما ورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لا يخلو عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك . مرسله .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) أنه قال . السامع للغيبة أحد المفتابين . مرسله وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) أنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كاف كن اعتبار . مرسله .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المفتابين . وغير ذلك من الأحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يفتاب رجلاً عند الحسن ايه «ع» فقال . يا بني بره سمعتك عن مثل هذا فإنه ينظر الى أخيت ما في وعائه فأهرعه في وعائك) . فإنه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فبدل ذلك على وثاقة روايتها والمخوفين عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فإن لقول الأول طاهر في كون المنقول مرسلًا دون الثاني ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .

ولكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندها ، إذ لعلة يعتمد على ما لا يعتمد .

وقد يستدل على الحرمة مطلقاً بحديث المدي (٢) ، فإن رسول الله ص (سبى عن لغيبة والاستماع إليها وهي عن العزيمة والاستماع بيها) .

وفيه أولاً . أنه ضعيف السند كما عرفت مراراً . وثانياً . أن صدره وإن كان طاهراً في الحرمة مطلقاً ، إلا أن دبله قريبة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ص) (ومن تطوع علي أخيه في عيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كور من اعتباره سبعين مرة) .

وحملها على المباح القمري خلاف الطاهر منها . على أنه أمر مادر . وقد يجاب عن حديث المدي بعدم ظهوره في الحرمة التكليفيه ، فإن السبي فيه عن استماع الغيبة سبي تقريبي ، ورشاد الى الجهات الاخلاقية . وبدل عليه من الحديث ذكر الامور الاخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موححة لظلال الوضوء (٣) والصوم . وفيه أن ما ثبت كونه راجعاً الى الاخلاقيات ترفع يده عنه عن ظهور السبي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحالة كما حقق في محله .

ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الطاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الطاهرة في جوار استماعها

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

(٢) محاولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اعتياب المؤمن من

العشرة ص ٢٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد عيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية —

لردها عن القول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً، وعليه فإنما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الآثار الواردة في سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فإن الطائفة الأولى أعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية أعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع، ويؤخذ بالطائفة الأولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية، على أن صحة السند من المرجحات، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه أن مجرد صحة السند لا يكون من المرجحات في معارضة الدلائل (وقد حققناه في عم الأصول) وعليه فتسقطان للمعارضة، ويرجع إلى عموماً ما دل على رجحان إعانة المؤمن، وإلا فيرجع إلى البراءة .

على أنك قد عرفت : أن الطائفة الثانية ضعيفة السند، فلا تعارض للطائفة الأولى التي هي (ص) لعلي (ع) : يا علي من اعتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهد لا طريق إلى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر (ع) قال : من اعتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعطاه نصره الله وأعطاه في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفصه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الأعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن لم يرد عنه وأعنه كان كورر من عتاب . ضعيفة لموسى بن عمران، والحسين بن يزيد النوهلي، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المربور من ثل . وح ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أباذر من ذب عن أخيه المؤمن العيبة كان حقاً على الله أن يعطيه من البار يا أباذر من اعتيب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شمون . وغدير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاعتيا ب المذكورة في الباب المزبورة من ثل وح ٢ المستدرك ص ١٠٨ . وح ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول العوبة الى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجوار اذا لم يرض السامع بالغيبة ، ولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسببا للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد في احاديث عديدة (١) ان الراصي يفعل قوم كالداحل معهم . ونقدم في البحث عن بيع المتحس حرمة التسبب لوفوع الجاهل في الحرم الواقعي . بل نحرم مجالسته للاخبار المتطافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصادرها) كما نحرم مجالسة من يكفر بآيات الله (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة العيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلزم حرمة الاستماع وإن كان بينهما لازم خارجا ، فان التلزم في الخارج لا يستدعي التلزم في الحكم . وقد حاربه العيبة للرد جرما .

قوله : (والظاهر ان الرد عن الله عن العيبة) . أقول : الفرض من رد الغيبة هو مصرة الغتاب وتزويجه عن تلك الواقعة وإن افاد الله عن المنكر أيضا ، وأما الله عن الغيبة فهو من صفريات الله عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد العيبة أم لا . ثم إن مصرة العائب برد العيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدينية فمصرته بأن يقول مثلاً : العيب ليس إلا ما ما به الله من المعاصي وإن كان راجعا الى الامور الدنيوية وجهه بما يرححه عن كونه معصية ، واداً لم يقل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتبلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا يصره في ذكر سائر العيوب .

-
- (١) راجع ج ٩ الموافق باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ وح ٢ قبل باب وجوب إسكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٩١ . وفي ح ٣ شرح الصريح لمحمد عبده ص ٢٩٩ قال علي «ع» : الراصي يفعل قوم كالداحل فيهم معهم وعلى كل داخل إثم : إثم العمل به وإثم الرضا به .
- (٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد مرل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزؤ بها فلا تقعدوا معهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ماعم حليتها) . أقول : إذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهو هو حرام مطلقا حتى مع جوار الاعتياب كما في ادوارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاعتياب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجوار وبين جهله بها ، فيلتزم بالحرمة ؟

وظاهر المصنف جوار الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر ولا يحرم الايصاء اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المعتابين فع تسليم صحته يدل على أن السامع لعينة كالتكلم تلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلا على الجوار هنا . إلا أن يقال : إن الحديث يدل السامع للعينة ممره المتكلم بها . فإذا حاز للسامع التكلم بالغيبة حار له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف ظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جوار عينة قد يكون حكما واقعيا ، وقد يكون حكما ظاهريا . أما الجوار الواقعي فلا ملازمة فيه بين حوار الغيبة وجوار الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه حائر العينة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متظاهرا في نفاق ومتظاهرا في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز عينته واقعا لكل أحد بما مطلقا أو في خصوص متظاهره فيه من الدوب على الخلال المتقدم . بل قد عرفت خروج عن موضوع الغيبة رأسا ، وعليه فلا استماع اليها أولى بالجوار . وكذلك الكلام في عينة المبدع في الدين ، والامام اجازر .

الثاني . أن يكون حوار الغيبة الواقعي مختصا بانفتاب (بالكسر) كالمصنف المميز ، وامكره على اعتياب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتيا ، لعدم الملازمة بينهما ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة حوار السامع يدور مدار الرد عن المعتاب (بالفتح) ومع عدمه كان حراما وإن لم يكن المفتاب (بالكسر) مكلفا فتحصل . أن الاغتيا حائر والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السامع حائرا والاستماع حراما . نظير ما إذا كان المفتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكنت الإمام المحتجب (ع) عند سب أبيه .

وطريق ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم زعم أنه كافر حرّبي ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فإنه يحرم علينا السكوت وإن حاربه القتل ، ويطأره كثرة في باب الرشوة وغيره .

الثالث : أن تكون هـ ملارمه عرفية بين حوار الغيبة وجوار الاستماع بها ، كسظالم المظلوم ، فإن مصاد حوار الغيبة هـ هو ظهور طلاسته ، واشتهارها بين الناس وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلا بسبب سظلم مه ، وكذلك انشأ في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فحوار الغيبة واقعاً لا يلازم حوار سماع ملارمة دائمية ، بل النسبة بينها عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كما مكروه على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع ، وقد يحتملان .

وأما الجوار الطهرى للغيبة فهل يلازم حوار استماعها أم لا ، كما إذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة في كنف الرتبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (إذا سمع أحد معتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للهيئة ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهي القائل ، لا إمكان استحقاق المقول عنه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعم فساد ، لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين) .

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن (الأولى التنبيه على ذلك لي أن يتحقق المخرج منه ، عموم الأدلة ، وترك الاستمصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذراً من الإعراء بالجهل ، ولأن ذلك لو تم لفتى فيمن يعم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسوية مقاله ، وهو هدم قاعدة (الهي عن الغيبة) : .

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة ونهي عنها ، والذي نراه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

ونتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه ، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة . لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه حائز الغيبة عند السامع ، مع كونه مستوراً عند القائل ، ومع ذلك يجب نهي القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر ، وقد يجب رد الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر ، كما إذا كان المفتاب (بالكسر) صديقاً ، فإن فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه ، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن . وقد

يختصان ، كما اذا علم السامع بكون الاعتباب حراماً ، فانه من حيث كونه من المنكرات التي
الشريعة يحجب السامع عنه ، ومن حيث كونه منكراً يؤول من وكشفاً لعورته يحجب رده

وإذا شك في استحقاق القول فيه لعيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمة
ووجب ردها على نحو الذي تقدم من توجيه فعل القول فيه على نحو يخرج عن المعصية
ومع هذا لا يجب سمي القائل ، بل لا يجوز ، لا يمكن استحقاق القول فيه ، ويجعل فعل
القائل على الصلح مأموراً ، فان رده ستره ، ثم كحرمة ، وهو حرام على أن
إثبات وجوب الردع ، ذلك السامع عن المنكرات بالاعتماد في الشهادة المصدقية ، وهو لا يجوز
لا يقال - كما لا يجب سمي القائل عن نفيته فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون القول
فيه مستحقاً للعيبة عند القائل ، ومسبب الاحترام في عيبته ، وبإيه قانت وجوب الرد
في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام مؤمن ، ووجوب رده عيبته تمسك بالاعتماد
في الشهادة المصدقية .

فانه يقال : أولاً . أنه لاشبه في كون القول فيه مؤمناً وحداناً ، وعدم وجود المحور
لاعتيابه بحرر نصابه العدم ، فان القول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوز عيبته ،
والأصل بقائه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان المحصن اذا كان أمراً وحدانياً ، فانه يمس بالاصل
الموصوعي في مورد الشك ، وينفتح به موضوع التمسك بالاعتماد ، ولا يرم عنه التمسك بالاعتماد
في الشهادة المصدقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا أن القول فيه حائز العيبة عند
القائل أم لا يستوجب عده . وينفتح به موضوع التمسك بموم مادل على حرمة استماع
العيبة على تقدير ثبوته ، وبموم مادل على وجوب رد نفيته

وثانياً : أن المتعارف من أفراد العيبة هو أن السامع لا يعلم نوعاً بحال القول فيه ،
ولظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد عيبة أن ذلك هو المراد ، بذلو حملها على
خصوص ما اذا علم السامع بكون القول فيه غير حائز العيبة كان ذلك حملها على المورد البادر

حرمة كون الانسان ذاك لسانين

قوله : (ثم به قد يتصاعف عقاب المعتب اذا كان ممن يعدح المعتب في حضوره) .
أقول : توصيف كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في حضور . ولسان دم في العياب
استحق بذلك عقاب . أحدها للاعتياف والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا مادافاً

أبصاراً . وإذا مدح المول فيه في حضوره ، مما ليس فيه عوقب ثلاثة عقاب : للاعتياف ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف الناحية وإن كان حائراً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للمفلاء ، ولكنه إذا كان مسبوقة بالدم أو ملحوظة به كان من الجرائم الموقفة والكبائر المملوكة . وقد ورد في الأخبار المستعينة (١) أن ذا لسانين يحيى يوم القيامة وله لسانان من النار ، قال لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه إذا نطقه أو تقدمه لسان الدم في القياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المفتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فإنه قد توجد العيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد العيبة ، كذا في مدح المقول فيه حضوراً ، وبذمه بالنسب والبهتان عياناً . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاعتياص على البهتان) أقول : قد عرفت : أن العيبة هي أن تقول لي أخيك ما ستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار العيبة ذكرك أحاك بما ليس فيه ، فهذا متشابهان معهما ومما صدق . وهو ساء على مقالة المشهور من أن العيبة ذكرك أحاك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق العيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فسبح من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من العيبة فلاشتها على العربية واعتكفها .

حقوق الاخوان

قوله : (حائجة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المطابقة ، بل المتواترة أن المسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب محالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ من باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرك ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق (ع) عن رسول الله (ص) قال : من اعتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً ومن اعتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المفتاب في النار حالداً فيها ونس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عبد وصالح بن عفة وغيرهما . راجع ح ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياص المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع معصدة الاخوان للمصدق . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكرامتي أن المؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدّها واحداً حد واحد ، ثم قال «ع» :
(سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة
فيقصي له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفارة الغيبة أنها ضعيفة أسند .
وفي صحيحه مراراً عن أبي عبد الله «ع» قال : (ما عبد الله شيء أفصل من أداء
حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ) يعرف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب البصر .
أما المؤمن المصيح لها فالظاهر عدم تأكيد مراعات هذه الحقوق بالنسبة إليه ، ولا يوجب
إهمالها مطالته يوم القيامة لتحقيق المقاصد ، فإن انتهت ترقع في الحقوق كما يقع في الأموال)
واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة للدلالة عليه . منها ما رواه
الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة
وقال في إخوان المكاشرة : (وأبدل لهم ما بدلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .
وفيه أن هذه الرواية عربية عما ذكره المصنف ، فأما مسوقة لبيان وطيفة العمل بحقوق
الأخوان على حسب مراتب الاخوة ، فإن مهم من هو في أرق مراتب الاخوة في أداء

— حق المؤمن على أخيه ص ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة
الأخ ص ١٠٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٧ .
وج ١٥ البحار عشرة ص ٩١ . وج ٢ المستدرک ص ٩٢ وغير ذلك من الأبواب
من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ح ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١٠١ .
وج ٢ ثل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر
عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن
الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة وما إخوان الثقة هم
الكف والجناح والأهل والمال فإذا كنت من أحبيك على حد الثقة فإل له مالك وبذلك
وصاف من صافه وعاد من عاداه واكتم مره وعينه وأطهر منه الحسن واعلم أيها السائل
أهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فإل تصيب لذلك منهم فلا تقطع ذلك عنهم
ولا تطلب ما وراء ذلك عن صميمهم وابدل لهم ما بدلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحه
ورواها الصدوق في الاخوان مرسل . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن
أحمد الرازي وبكر بن صاخ ومحمد بن حفص وغيرهم .

الكشر . التيسر . كاشره : كشف له ألبابه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرصه وماله ، وسائر شؤونه ، وهذا الأح كما يحسن
والجنح ، فيبدل له الذل واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصفي من صافاه ، ومهم إخوان
الاس والفرح والمحاسة والمعاكبة ، فلا يبدل لهم إلا ما يبدلون من طلاقة الوجه وحلاوة
اللسان ، ولا يطمئن اليهم في الامور المذكورة

ومما رواه عبيد الله الخافي (١) فلما تدن على أن للصدقة حدوداً ، ولا يلحق بها إلا من
كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (إذا لم تكن
الصدقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة إليه) .

وفيه أن الصدقة التسمية على لابي بحدودها غير الاخوة كانت من المؤمنين . نص الآية (٢)
والروايات . ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت
معها صداقة أم لا . وعليه هي الصدقة في مورد لا يدل على بني لاحوة ، لأن الصدقة
فوق الاخوة ، وبني المرتبة الشديدة لا يدل على بني المرتبة الضعيفة . على أن الرواية
ضعيفة السند .

ومن مما ظهر الجواب عن الاستدلال بما في جمع الصلاة (٣) من في الصدقة عن
لا يحفظ أحاه في ثلاث مع أنه ضعيف للإرسال .

ومما مدلل (٤) على سبب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العساري ، كروايي الوصافي
وابن أبي عمير .

(١) عن أبي عبد الله (ع) قال لا يكون للصدقة إلا بحدودها في كانت فيه هذه
الحدود أو شيء منها فأنسبه إلى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا أنسبه إلى شيء من
الصدقة : ولها أن تكون سريرة وعلايته لك واحدة . والثانية أن يرى رينك ربه
وشبك شبهه . والثالثة أن لا يعير عليك ولاية ولا مال . والرابعة أن لا يمتدك شيئاً تاله
مقدرته . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يملكك عند البكات . ضعيفة لعبيد الله
الدهقان . الاسلام : المخذلان .

راجع ج ٣ الوافي باب من يجب مصادقته ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٣ استحباب مصادقة
من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة)

(٣) في ج ٣ شرح النهج محمد عنه ص ١٨٤ قال (ع) لا يكون الصديق صديقاً
حتى يحط أخاه في ثلاث : في مكتبته ، وغيبته ، ووفاته . مرسله

(٤) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواساة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . وقد
تعارف بين المتعاورين في المحمول مسائل في الموضوع لأجل المناقشة في التعبير ، كما يقال
بأنشاء الرجال ولا رجال ، ولا صلاة جوار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال
لمن لا يعمل بعمه : إنه ليس بعم ، الى غير ذلك من لاطلاقات المصيحة . وعليه فلا دلالة
في الروايتين على سلب الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست الشمة .

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من سلب في الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب
مراعات سائر الحقوق الثلاثة . من رد الاعتيا بعموه ، وهو يدهي البطلان .
ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومما رواه يونس بن طيار (١) الدالة على اختصار الاخوان بانهاهم «الصلاة في وقتها
ورم في الاخوان ، وادام يحفظوها فأعربوا عنهم .

وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك لعشرة والمخالسة مع من لا يتم بالانسان
بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجامعة مؤثرة كتأثير
النار في الحطب ، ولذا في (٢) عن المخالسة مع العصاة وبساق .

باب ١٤ استحباب مواصلة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقة عن الوصافي
عن أبي جعفر «ع» قال قال لي : يا أماه اسأعيل أرأيت من قدسكم اذا كان الرجل ليس له
رداء وعند بعض إخوانه فصل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداءه ؟ قال قلت لا ، قال :
فإذا كان ليس عنده إزار يوصل فيه بعض إخوانه فصل إزار حتى يصيب إزاره ؟ قلت :
لا ، مضرب يده على خده ثم قال : ما هؤلاء يا أخوة . مرسله .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أهدأ على رسول الله (ص) رجل وقال : ما أطأ بك ؟
وقال : العري يا رسول الله ، فقال : أما كان لك حار له ثوبان يعيرك أحدهما ؟ قال : بلى
يا رسول الله (ص) ، فقال : ما هذا لك يا أخ . مرفوعة ، ومجولة لخلاد .

(١) في ج ٣ لوافي باب من تحب مصادفته ص ١٠٥ . وح ٢ ثل باب ١٠٣ استحباب
اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفصل بن عمر و يونس بن طيار ، قال : قال
أبو عبد الله «ع» : اختيروا إخوانكم بمحبتين فإن كانتا فيهم وإلا فأعرب ثم أعزب :
المخاطبة على الصلاة في موافقتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجولة لعمر بن عبد العزيز
أقول : العروب بالعين المهملة والراء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجامعة
لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٨ ٥ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب —

وأمر (١) بمحاسبة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عن لا يقوم بحقوق الاحوان . على أن الرواية مجبولة .
وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاحوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يحى أن الميراث في تذية حقوق الاخوة هو الميراث في الامتثال في تقية الأعمال المستحبة من أن الآثرون جميعها تكليف لا يبطق ، فتقع المراجعة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأم فالأم .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً) . أقول . تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جبهتين ، الأولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وصمماً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني .
الثانية في حرمة اللعب ٣ ، وتنبج الكلام هنا في صمن مسائل أربع ، المسألة الأولى أنه لا خلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنّة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القيل لاحتط والمصيب المعروف في هذا الرمان المعبر عنه في الفارسية بـ (ليط آرمائش بحث) بطر اللعب بالأقداح في زمن اجاهلية ٤ وستعرض لتفسير اللعب بالأقداح في المامش ٥ ، بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .
وتند عليها الآيات (٣) المتطرفة والروايات المتواترة من طرفا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ ، الوافي باب محاسبة العلماء ص ٤٧

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك سمّت الشريعة شيئاً شديداً عن الميسر (القمار) حرّمته بجميع أنواعه ، وحدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناصيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يأيتها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأرلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) .

(٤) راجع ج ١ كتاب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وح ٢ كتاب الأشربة باب الرد ص ٢٠١ . وح ٢ التهذيب ص ١١٩ . وح ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وح ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار بما يكتسب به ص ٥٤٦ . وح ٢ المستدرك ص ٤٣٦ . وح ٤٥٩ -

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم في قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة وعشقة موجب لاقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الإلهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الاس والفرح ، كما هو المرسوم لكثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٤) . وكيف كان فقد استدلل المصنف على حرمة بوجهين :

الاول : قوله (ع) في رواية تحف العقول : (إن ما يحمي منه الفساد محصاً لا يحوز الثقاب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة الثقاب والتصرف في كل ما يحمي منه الفساد محصاً . وأما إحرار الصغرى فلا بد

- وفي ح ٢ التهذيب الدائع ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطراب الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المخلفة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عند العظيم الحلي : (وأن تستقسموا بالارلام ذلك مسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سي البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٢٧ .

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٩ . عن المالكية يحرم اللعب بالرد والشطرنج ولو بغير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقاء والمشاكة بالاصابع .

وعن الحنفية تحل المشايقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج . وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٠٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشجيع الخواطر ، وهو محكي عن الشافعي .

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول كلام ،
إذ لو كان اللعب بها بدون مراعاة حائراً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ،
فإنه دور ظاهر .

الثاني : ما في رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بأمره والشعرخ وبكل قمار إلى
أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشراؤه والانتدع شيء من هذا حرام من الله محرم) .
فإنها تشمل مطلقاً اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدرى «أعني العمل
الخارجي» ، وعليه فتكون الرواية منصرفة إلى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ،
كما أن إطلاقاً منصرفة إليه أيضاً ، ولكنها دعوى حرافية . فإن المراد من القمار فيها هو
«من الآلات» . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشراؤه) وقوله «ع» :
(وأما الميسر فالزرد والشرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند .
ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات لتأييد . وادعى عدم انصرافها إلى اللعب
الخارجي : منها ما عن مجالس المبيد الكوفي ولد الشيخ الطوسي (ره) (٢) وهو قوله «ع» :
(كلما أهي عن ذكر الله فهو من الميسر) .

وجبه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند وثانياً : أنها محمولة على الكراهة ، فإن
كثيراً من الأمور ينهي عن ذكر الله ولبس عسر ، ولا يحرام ، وإلا لزم الانقراض بحرمة
كثير من الأمور الدينية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .

بل قد أطلق اللغو على بعض الأمور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) مرسل . وضعيفة لأن الجارود . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشرنج

كما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لأن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي بما

يكتسب به ص ٥٦٩ .

(٣) سورة عبد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١ من كتاب السق والرماية ص ٦٩٠ . وح ٢ ص ٣٤١

وج ٩ الوافي ص ٢٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللغو باطل إلا في ثلاث :
في تأديب الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فإين حتى . مرفوعة . ورواها
الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومعاكبة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتمعة النساء ، فاتها من الاشياء المدونة في الشريعة . ومع ذلك أطلق عليها المأهول ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فانه مستمر لتخصيص الأكثر . وهو مستحسن .

ومها رواية مفصلة (١) عن لئرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا مبر الله بين الحق والباطل في أيها يكون ؟ قالت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فمالك والباطل) .

وفيه أولا . أم ضعيفة سدد . وثانيا . أنه لاملزمة بين البطال والحكمة . ومها رواية رراره (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيتك اذا مبر الله الحق والباطل مع أيها يكون ؟ قال . قلت : مع لاصل ؟ قال «ع» : فلاحق فيه) . وفيه أن نقي الخمر أعم من الحكمة والكراهة .

ومها رواية عند الواحد من المختار (٣) . سأل الامام «ع» عن اللعب بالشطرنج ؟ قال «ع» . (يا المؤمن مشغول عن المأهول) . فان إاطة اسمك باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزبورة .

وفيه أن الرواية عربية عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عدوان المؤمن موضوعا للاجتناب عن المأهول المطلق . وبما أنه لا دليل على حرمة على وجه الإطلاق ، حق اللعب باليد والاصبع واللحية والسحة ومحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لا يسهل الاشتغال بالأمور اللأعية ، فاتها غير مهينة له في دينه ودنياه .

وهذا استدلال على حرمة القمار بدون الرهن بالمصنفات الأدبية عن الميمر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرا الى مصادرها في هامش ما تقدم) .

وأجاب عنه المصنف وحينئذ الأول : ان المصنفات منصرفة الى الفرد العال ، وهو

— من سنة لكبرى ص ١٤ . وفي ح ١٥ لبحار كتاب كهر ص ٥٥٤ : عن أبي جعفر عليه السلام فان هو المؤمن في ثلاثة اشياء . التمتع بالنساء ومعاكبة الاخوان والعلا بالليل

(١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وح ١٠ الوافي ص ٣٦ . وح ٢ تل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالرد بما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . وح ١٠ الوافي ص ٣٦ . وح ٢ تل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج بما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٣) ضعيفة لسهل . ومحمولة لابن المختار وعسيرة . راجع ج ٢ تل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج بما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولاً : ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن أكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساوياً له في الكثرة .

وثانياً . ان مجرد علة الوحود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها ممتنع صحيح ، كأن يكون الفرد المادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف مردداً للعمومات والمطابقات ، كما صرأ الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكمل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المأخوذة عن « صلاة في غير اماكن » عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مائلاً للحيوان حتى انه لو خوطب احد بالحيوان قل العرف بعد ذلك من الساب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كتابات اهل العرف والمادة (١) ان اقرار ذلك الميسر موضوع للعب شيء مع الرهان ، ويبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد و احت) وعنايه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطابقات موضوعاً وتخصيصاً .

(١) في قاموس ولسان العرب : نقره راءه فعله ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالاختام واجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب شيء . وفي أقرب الموارد . قمر الرجل قماراً رهنه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قماراً رهنه ولعب في القمار .

وفي القاموس وناح العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كثرل ومجلس اللعب بالقداح ، أو هو الخمر التي كانوا يتقامرون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن يسروا اشتروا حروراً نسفة ، وبحروه قبل أن يسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قسماً ، او عشرة اقسام ، فادأ حرج واحد واحسد باسم رجل ظهر فوز من لهم دوات الانصاء وعزم من خرج له العقل ، او هو الرد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة رلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الآلام القداح المشتركة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشترون بعيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، وتتوأم ، وله سهان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والمجلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والدس ، وله خمسة ، والمسئل (كحسن) ، وله ستة ، والمعل (يضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر المصاح والمصاح والتكلمة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه . والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالترد والشطرنج وكل ما يكون معداً للتقامر ، فإنه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يحرم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك ماصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بالآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استمد الاصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهية عن الاقتراب من الترد والشطرنج ثم اترجم به في المطلقات المذكورة مع أنها من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من الترد والشطرنج كماية عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الاصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لا يصاء لها : وهي الميسر والسبعج وواعد .

أقول : إن ما ذكره في المجموع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجا لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تقسم العشرة خير القسمة المذكورة (١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٠١ وج ١٠ الوالي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٦٣ محرم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله ع ، قال : سئل عن الشطرنج والترد ؟ فقال : لا تقر بهما مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

حرمة المراهقة على اللعب

غير الآلات المعدة للقفار

المسألة الثالثة . المراهقة على اللعب غير الآلات المعدة للقفار ، كالمراهقة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المضاربة ، وطاح كـ ش . وصروع القرق ، وممارشة الدكة ومضاربتها ، والمراهقة على الطيور ، وعلى السطرة ونحو ذلك مما عدوها في باب سبق والرماية من غير الأفراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لا خلاف في الحلية بين الشيعة وأكثر الأئمة (١) في حرمة المراهقة على اللعب مطلقا وإن كان غير الآلات المعدة للقفار ، نعم يظهر من الجواهر احتصاص الحرمة بها إذا كان اللعب بالآلات المعدة له . وأما مطلق الرهان وانصافه بغيرها فلا حرمة فيه . نعم تعدد المعاملة عليه ، ولا يملك الرهان الجمل . فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن ظاهر إحقاقه لهارة في الحرمة والفساد ، لي صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابحه بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف (وهو ظاهر كل من في الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المصوص مع بعض ، ويجعل من الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوصيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهان في غير موارد المصوصة لاعمى له إلا في الحرمة التكليفية . فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال إلى غير مالكه ، والمفروض أنه ليس هذا رهن ليفتح الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكه وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية

وعليه فمقالة مورد الوفاق - أعني حرمة المسابقة مع الرهان في غير الموارد المصوصة - بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصيص الحرمة الوضعية كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلامهم .

(١) في ج ٢ من المذاهب ص ٥١ لا يصح المسابقة بحمل (رهان) في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشاذلية ، فاهم قالوا تصح المسابقة بالرهبان أيضا على الحال والخير والفيلة أيضا

وكيف كان فقد استدل الفاضلون بالحرمة والفساد بوجوه :

الاول : الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جراحية كما عرفت ، ولكنها لا تظمى بكونه إجماعاً تعديماً ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة . فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف واللغة أن القمار هو الرهان على اللعب بأي شيء كلان . وتفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر

ويذكر على ما ذكره ، ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وماخت) أي نحو تحقق ، ومن أوضح أمثاله في هذا الزمان الخط والصيب الممير عن ذلك في الفارسية بألفظ (بايظ آرمائش بحث) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار والميسر والارلام ، وحرمة ما أصيب به من الأموال ، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في باب السبق والمراهة قد خرجت عن هذه المطلقات .

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الطاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد المنصوصة : منها ما دل (١) على حرمة الملائكة عند الرهان ولعنوا صاحبه ما خلا الحمار والحف والريش والصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ح ١ كاص ٣٤١ . وح ٩ الوافي ص ٣٥ . وح ٧ ثل باب ٣ استحباب الرمي من السبق والمراهة ص ٩٩ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله . محمولة لسعدان بن مسلم .

وفي ح ٩ الوافي ص ٣٥ . وح ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٩٩ . عن الصدوق قال : قال الصادق (ع) : إن الملائكة تنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحمار والحف والريش والصل . مرسل .

وفي ح ٧ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من المراهة ص ٩٩ . في رواية العلاء بن سيابة عن رسول الله (ص) إن الملائكة تحصر الرهان في الحف والحمار والريش وما سوى ذلك فهو قمار . ضعيفة لا بن سيابة .

وفي ح ٧ المستدرک ص ٥١٦ في رواية زيد الثوري تنفر - الملائكة - عند الرهان وإياكم والرهان الارهان الحف الخ . محمولة للترسي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل المعروف اليه .

ومها ما عن تفسير العياشي (١) من أن لبسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضماً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنفه المحقق الأيرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دس (٧) على أن كل ما قورم به فهو من المبسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهة على اللعب كما عرفت في الهامش آنفاً .

وسنها رواية إسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلها ، فها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .

وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتبهة على قتيبة الإمام «ع» البيض الذي قامر به الفلام «و» سيأتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند .

(١) في ح ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن يسر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألت عن المبسر ؟ قال : الثقل من كل شيء . قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم . محمولة لبسر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) في الباب المذكور من ح ٢ ثل . وح ٢ كما ص ٢٠١ . وح ١٠ الوافي ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن «ع» قال : نرد والشطرنج والأربعة عشر عملة واحدة وكل ما قورم عليه فهو مبسر . صحيحة .

وفي ح ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وح ١٠ الوافي ص ٣٥ . وح ٢ التهذيب ص ١١١ . وح ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن أبي جعفر «ع» قال : لما أمر الله على رسوله إمام الحرم والمبسر الخ قيل : يا رسول الله ما المبسر ؟ قال : كلما قورم به حتى الكعاب والجوز . صحيحة لعمر بن شمر . وفي ح ٢ المستدرک ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ح ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وح ١٠ الوافي ص ٣٥ . وح ٢ التهذيب ص ١١١ . وح ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فإنه حرام .

أقول : من جملة رجال السند في هذه الرواية محمد بن أحمد التهمدي ، وقد رماه النجاشي بالاضطراب ، وضعفه ابن العسائري ، وثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والخاصل : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقهر حرام وضماً وتكليفاً ، ولا وجه لابتكار الحرمة التكميلية ، والافتراء بخصوص العساد ، كما صعبه صاحب الجواهر .

وقد يستدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الواردة في مواكلة لشاة من أنه قال «ع» (لا شيء في المواكلة من الطعام ما قل منه أو أكثر ومنع غرامة فيه) . يدعى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لعير فساد المراهة في الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهة المبرورة بحرمة تنكياً لردع عنها أيضاً .

وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير بقول المطلق وعدم التحريم ، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المله حرام أيضاً فتأمل) . ونوضح كلامه أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهة لا يستلزم ثبوت الجوار فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جوار التصرف في مال القهر داء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكنت عن بيان حرمة أيضاً .

أقول : الطاهر أن الرواية أجيبية عن اتمام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة في الطعام ، فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين شرط متأخر ، وهو قوله : (إن أكلتموها فهي لكم) واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور ، وقال (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» عساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لا شيء في المواكلة) . وأما ليست من المعاملات التي أمضاها الشرع كما أمضى المراجعة والمصارعة والمسافات وغيرها .

وعلى هذا فماد الرواية يتحلل إلى قصبتين : إحداها موجهة ، وهي باحة الشاة بشرط متأخر باحة مالكية ، والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم لفصبة الاولى هو اجوار وضماً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القصبة الثانية هو عدم اجوار وضماً ، لا تنكياً . فتنت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .

وبدأ على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما . قوله «ع» (لا شيء في المواكلة) .

(١) في ح ٢ كتاب ١٩ ، بادر الفصاء ص ٣٦٤ . وح ٢ التهذيب باب الزيدات من الفصاء ص ٨٨ . وح ٩ الوافي وأحرر الفصاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى أمير المؤمنين «ع» في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقصي فيه أن ذلك باطل لا شيء في المواكلة من الطعام ما قل منه وما أكثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فإن طاهره أن المصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .

وثانيها : قول مالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا)
فإن طاهره أن هذا القول من مالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد
معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد عزم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (أكل) في قول السائل : (في رجل أكل
وأصحاب له شاة) إنما هو فعل ماضٍ من باب المعاملة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي
المجرد ، ولا فعل ماضٍ منه كما هو واضح . وبطريق هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل
العرف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سككت في هذه
الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليكم كذا وكذا .

قوله : (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر الأخوذ بالمعاملات الفاسدة) .
أقول : حكم الأخوذ بالقمار وكذلك حكم الأخوذ سائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد
عينه مع البقاء ، ورد بذله من المثل أو القيمة مع التلف . ويأتي الكلام إنشاء الله على هذا في
البحث عن المقبوض بالمعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من في الإمام (ع) البيض الذي قام به العلام) . أقول : لم
يتوهم أحد ولا موقع للتوهم أيضاً أن التي من جهة رد البيض إلى مالك ، فإن أكل الحرام
لا يجب عليه رد عيه ولو كان عاداً عادداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المنع
يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة ، أما بعد التي قام به بعد من الفذارات
العرفية ، وإعسا الوجه في ذلك هو تنزه الإمام (ع) أن لا يصير الحرام الواقعي جردهً من
بذنه ، بل الظاهر من الرواية أن البيض قد اشتراه العلام للإمام (ع) ولكنه قام به في
الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا أن الإمام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال : إن الأموال كلها
للإمام (ع) ، لأنه أولى بالناس من أنفسهم ، وبؤيده ما دل على أن الأرض وما يخرج
منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين في الإمام البيض إنما هو لكلاً يكون ما أصيب به

(١) في ج ١ كتاب ٤٠ القمار من النخبة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .
وح ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد
قال : بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله
وقال مولاه : إن فيه من القمار ، قال : قدما بطشت فتقياً ففاده . مجهولة لعبد الحميد .
وضعية سهل .

القمار جزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المصوم له جهلاً ناه على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتدلة بالعلم ، لاجهلاً ، ولا عملاً ، لأن ما دل على عدم جوار الفعلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جوار الجهل عليه في ذلك) .

ويمكن أن يقال : إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الائمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن عليهم بالاحكام كذلك .

وأما ساء على أن عليهم بالموضوعات ناسخ لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة أخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا يمكن صدور العمل عنهم (ع) جهلاً قبل الإرادة . ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث في علم الامام من المناحت العامة ، والاولى رد علم ذلك الى اهله ، كما ذكره المصنف (ره) . على أن الرواية المذكورة ضعيفة السند .

حكم المسابقة بغير رهان

في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله : (اربعة المعاملة بغير عوض في غير مانص على حوار المسابقة فيه) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو عدم جوار المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الانتقال ، والحري على الاقدام ، وكالمسابقة على السمن والقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الاخبار والاشعار ، ورمي الساق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز . ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الاول : دعوى الاجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب . وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس لها إجماع تعدي ، ومن هنا علله بعض الاعظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا في ثلاثة .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهن

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من بي السبق إلا في خف أو حافر أو بصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سقاء التي كذا أي تقدمه وخضعه وعليه على كذا فيراد من بعبه في مشروعية المسابقة والمعادلة وإن لم يكن فيها رهان . فيكون معناه كما قد لا رهانية ولا نجس في الاسلام .

وفيه أن ذلك إما يتم لو كان المذكور هو السبق فسكون الماء ، ولم ثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفصح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف ، إنها (غير طاهرة في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة مصادها . بل هو الأظهر ، لأن بي «عوض طاهر في بي استحقاقه ، وإرادة بي جوار المقدر عليه في غاية العبد) ومع الإحصاء عن ثبوت قراءة الفصح ، فالرواية بجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل في الجواز التكليفي فيحتمل في الصحة ، لوروده مورد العال من اشتغال بالمسابقة على العوض) . وفيه أولا ، أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها ، وثانياً ، أن غلبة الوجود بمجرد ما لا توجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المعاملة ولو بدون عوض ، كما يدل عليه ما تقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشرط بغير بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت في سبق آتياً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم «القمار» سواء كانت اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة حارحة عن القمار موضوعاً . وإطلاق القمار عليها أحياناً ، يدل على الحقيقة ، فإنه أعم من الحقيقة والمجاز ، وحرمة اللعب بالترد والشرط بغير من جهة الأدلة الخاصة ، لأم حجة صدق مفهوم «القمار» عليه .

(١) في ج ١ ص ٣٤١ . وح ٩ الوافي ص ٢٦ . وح ٢ ثل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول . لا سبق إلا في خف أو حافر أو بصل : يعني البصل . ضعيفة لمعنى بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ح ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لا سبق إلا في ثلاث . في خف أو حافر أو بصل . غير مسلمة . وعن الشهيد الثاني إضافة اجابح .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل الحقيقة فإن السمة القطعية قائمة على حوارها ، كالسباحة والمصارعة والمكانة والمشاورة وغيرها ، خصوصاً إذا كان الفعل أمراً عربياً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، فإن في ذلك قليتنا من المتنافسون .

الرابع : أنه قد عُلّقَ تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في الهامش أيضاً : بأنه من الله واللغو والباطل ، وهو حار فيما نحن فيه أيضاً ، بل ورد من طرق الخاصة والعامة أن كل ما هو المأثم باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو ما إطلاقه شامل للمقام ، وقد تقدم أيضاً أن (كلما أُلْهِى عن ذكر الله فهو من الميسر) . ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض تلبي عن ذكر الله

وفيه أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو كما عرفت ، ومتعارفة في « بحث عن حرمة اللغو » فإن كثيراً من الأمور هو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة واللحية وأزرار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللغو ، فإن النسبة بينهما العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للآثار من العقابية من تربية الدين ومعالجته والتزهد والتفريح كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله : (السادسة عشرة القيادة حرام) . أقول : وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعها على الوطى المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة ، ولا شبهة في حرمتها وضعاً وتكليفاً بل ذلك من ضروريات الإسلام ، وهي من الكثر الموقفة والجرائم المهلكة .

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن أبي (ص) عن جبرئيل قال : « اطلعت على السار فرأيت في جهنم وأدياناً يغلي فقلت : يا مالك لمن هذا ؟ فقال : لثلاثة : المشركين والمذنبين للحمير والقواديس » . وقد تقدم في رواية سعد الأيسكاف وغيره (٢) تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد ؟ قال « ع » : (يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٣٩ .

(٢) ص ١٩٩ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨ .

خمسة وسعين سوياً ويتى من المصر الذي هو فيه . وفي تفض الأحاديث (١) : (لا يدخل الجنة عاق ولا مان ولا دنوت) وفي عيون الأخبار (٢) (وأما التي كانت تحرق وجهها وبذنها وهي تخر أعضاؤها فإياها كانت قواعد) وقد ورد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة إتيان القائف

وترتيب الأثر على قوله

قوله . (السابعة عشرة القيافة حرام في الجنة) . أقول . القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، ونظيره أنه لا شبهة في حوار تحميل العلم أو الطعن بأصناف الأشخاص . فلم القيافة بقول أفقه ، ولم يرد في التريمة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لا مفسر له بهذه الصورة ، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لأعرب فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فأهم جوزوا

- (١) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان العراف بما يكتسب به ص ٤٣٥ .
- (٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ حجة ما يحرم على النساء من مقدمات الكاح ص ٢٧ .
- (٣) في ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القيادة من الكاح المحرم ص ٤٤ : عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال . سمعت أبا عبد الله ع . يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الأعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قال بي امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم ومساكنه مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ . والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الأثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . وهذه إن مجزراً كان قائماً .

- (٥) في ح ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧ : أثبت العمل بالقافة الشافعي ، وبها أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الإيماء دون آخرائه ، وروى عنه ابن وهب إتيانه في —

العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسدسهم البها » .
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى
حرمة اتباع الظنون ، وأما لا نعي من الحق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نبي
السبب عن شخص أو إلحاقه بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو
الذي تقرر في علم لقيافة لا يتفق والقواعد الشرعية ، فإنه هدم لأحكام الأثر المترتبة على
التوالد الشرعي ، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراس ، بل هو من القواعد المسجلة
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة ينافيها في كثير من الموارد .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن السبب إذا لم تقوم على توثقه أمارة شرعية فإن الاستصحاب
يفتضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، وليست بقيافة منها .

وأما ما ورد في أحدث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعاً
للاستصحاب ، فإنه مضافاً إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بهم

الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إما تكون فيما أشكل من الفرائض ثابتين
كأمة بطؤها النافع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع ، فتأتي بولد
أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع .

وإن أخلفه القائف بأحداهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يسلح فينسب إلى من يميل إليه منها
وإن أخلفه القائف بها فأن مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ
فينسب إلى من يميل إليه . وقال أبو ثور . يكون أسألهما . وقال الماجشون ومحمد بن
مسعدة المالكيان : يلحق بأكثرهما شهراً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : إذا قال القافة الولد منها
لحق بها وورثها وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ما عن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال
ألم تسمعي ما قال مجرر المدلجي ورأى اسامة وزيداً يأمين وقد خرحت أقدامهما فقال : إن
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبنات ص ٢٦٢ . وح ٤ البخاري آخر
كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ سنن أبي داود كتاب
الطلاق ص ٢٨٠ . وج ٢ سنن النسائي كتاب الطلاق ص ١٨ . وح ٨ جامع الترمذي
مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهيبة والوصايا ص ٢٩٠ . أسارير : المخطوط —

الصياغة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفرات (٢) جعل من السحت أجرة القافة
وقد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣)
الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإن ثبت دوة اسمه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع
إلى القافة حيث رجعوا ما كان فيما إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به بذلك ، بل الطاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا
يعتقدون بعصاه رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم يشكر عليهم ذلك .
نعم يرد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني أم محامه لضرورة المذهب ، فلما اشتمت على عرض أحوال الإمام وعلمائه
على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» - وتوهم أن ذلك من جملة الاضطراب
وهو يبيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تنوع معرفة دوة الجواد للرضا «ع» على
إحصاء النساء .

ثالث أن الجماعة الذين رجعوا على الرضا «ع» ليسوا دوة الجواد «ع» عنه لو كانوا
معتقدين بإمامه الرضا «ع» لما احتجوا إلى القافة بعد إحصاءه بالسوة .

— التي تكون بالحكمة .

وفي إرشاد الساري في شرح البحاري ص ٤٤٦ : مجرر ضم الميم وكسر الحيم والراء
الأولى المشددة وآخره راء معجمة تسمى بذلك لأنه كان مجرر صية الأسير في الجاهلية
ويطلقه . وقال أصفهاني في ح ١٤ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ثل ص ٥٤ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٥ : عن الخصال عن
أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : فلقافة ؟ قال : ما أحب أن تأتيهم - إلى أن
قال «ع» - : لقافة فصلة من السوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ح ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٣٤

(٣) ص ٤٥ خوة الرضا «ع» إليه فقالوا له . (ما كان فيما إمام قط حائل اللون ، فقال لهم
الرضا «ع» : هو أبي ، قالوا : فإن رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فيسأ ويديك القافة ،
قال : اعتنوا أئمتهم إليهم وأما أنا فلا ولا نطعمهم لما دعونهم - إلى أن قال - : ثم حاثوا
نأبي جعفر «ع» فقالوا : أحقوا هذا العلامة بأبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن ههنا عم
أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه
وقدميه واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا هذا أبوه . مجهولة زكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب ، بل هو معتاق الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكائز وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة . أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرها عما لا يحصى . وأما الاجماع فمن محتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا إجماع تعدي ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بحرمة الكذب حصونه الأولي مع قطع الطر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل نقح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عايبها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفسد ، كقتل لنعوس المحترمة وهتك الأعراض المخزومة ، وسلب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العاوين المحرمة ، فإن ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقاً .

الكذب من الكائز

قوله : (أحدهما في أنه من الكائز) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكائز في الجملة بعدة من الروايات :

منها روايتا الأعمش وعبيد الأخر (٣) حيث جعل الامام (ع) الكذب من الكائز

(١) راجع اصول الكافي هامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي

ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ . وج ٢ المستدرک ص ٩٠٠ .

(٢) راجع ح ١ سن البيهقي ص ١٩٥ . وج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكائز من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروایتين . وفيه أنها وإن كانتا طاهرتين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إن الله جعل للشرب أقفالا وجعل مفاتيح تلك الأقفل الشراب والكذب شر من الشراب)

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً . أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم بقبه ، بل ولا متفقاً بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاصطرار بين ارتكاب طبعي الكذب - ولو أن يقول المكروه (ما تفجع) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب .

وبما ذكرناه طهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن إذا كذب غير عذر كتب الله عليه بذلك الكذبة سبعين ذبيحة أهوها كن يزي مع أمه . ومن الواضح أن الزناء بالأم من أكبر الكبائر ، فكذلك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند . ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مبحث الفرية ، وهو أن كل واحد من الدروب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزنا ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولإثارة الفتنة ومحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومما ماعن العسكري «ع» (٤) أنه قال : (جعلت الخماث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب) . بدعوى أن ما يكون مفتاحاً للخماث كلها لابد وأن يكون كثيرة .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا ملازمة بين كون الشيء مفتاحاً للخماث وبين كونه معصية فصلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه بشأن هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فصلاً عن

(١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الأعمش فلا أحد من يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كاهن ح ٢ امرأة العفول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوالي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ .

(٣) مرسل . راجع ج ٢ للمستدرک ص ١٠٠ .

(٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البعار ص ٤٢ .

كونه من الكائن .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكائن بقوله تعالى (١) : « بما يغتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرين بها .

وفيه أن الآية وإن كانت طاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكائن ، ولكن الطاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، زعمهم أن ما جاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومعتريات شجره ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يغتري الكذب) . وعلى هذا فالكاذبون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله ورسوله وبما جاء من الأول ، لأن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكائن من غير فرق بين أن ترتب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلاً) أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر انفاصين والشهيد الثاني إلى أن الكذب مطلقاً من الكائن ، سواء ترتب عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدلت بها على كون الكذب من الكائن ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) « لا بُدَّ من رضوان الله عليه » (ويل لذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) . بدعوى أن الكاذب المضحك لا يترتب عليها الايقان .

المفسدة إلا نادراً .
والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في محث الكائن من رسالته في العدالة وهو أن من الموارين التي تعد به الخطيئة كثيرة ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عايبها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيقة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لإثبات المطلوب ، إما لصعف السند فيها ، أو لصعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي زر ، وهي وإن كانت طاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيقة السند .

والتحقيق أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكائن ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .
وج ١٤ الوافي ص ٥٦ ضعيقة تأتي الفصل ورجاء وابن ميمون أو شتون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأوصياء (ص) من الكاثر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتجديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إما هو الكذب الخاص ، وعليه تفيد ، لاطلاقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب مطلقه من الكاثر سواء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .

وفي مرسله الفقيه (٢) : (من قال على ما لم أهله فليتوا مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكاثر سواء على تفسير الكبيرة بما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه (ع) ، بل لازمتها الكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .
وفي بعض الأحاديث (٣) أن شهادة الزور وامتناع لعنوس الكاذبة التي يعتمد عليها أصحابها من الكاثر .

وما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكاثر ماورد في مرسله سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان اقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكاثر إلا أن الرواية مرسله .
وفي رواية ابن الحجاج (٥) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكاثر .

(١) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ح ٣ وإلى ص ١٧٥ . وح ٢ ثل باب ٤٥ يعني «كاثر من جهاد النفس» ص ٤٦٤ . وفي ح ٣ إوابي ص ١٥٧ . وكأها مش ح ٢ امرأة العقول ص ٣٢٥ . وح ٢ ثل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع) «الكذب على الله وعلى رسوله من الكاثر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المروور من ح ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كأها مش ح ٢ امرأة العقول ص ٣٢٤ . وح ٣ إوابي ص ١٥٧ . وح ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : الكذاب هو الذي يكذب في شيء قال . لا من أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على العكس حجة لأبراهيم بن هاشم . راجع كأها مش ح ٢ امرأة العقول ص ٣٢٥ . وح ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم كذب من عشرة الحج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على الكذب المحمول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون -

ولكن الذي يعظم الخطب ما تقدمت الإشارة إليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المناحت ، فإن الدوب كلها كثيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلعت الاخبار في تعدادها . ولو سعتنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فإن جميعها مضرّة بالعدالة ، فإن العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فانه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو يختص حرمة بالكذب الهزلي ؟ فنقول : إن الكذب الموق للهزل على قسمين : فانه قد يكون الهزل يكذبه محرراً عن الواقع ، ولكن بداع المراح والهزل من دون أن يكون إخباراً مطافاً للواقع ، كأن يجر أحداً تهكيداً مساعره أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليقتصر المحاطب بقوله ، فيرتب عليه الاثر ، فيصحبك منه الناس ، وهذا لا شبهة في كونه من الكذب ، فانه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يفرجه عن واقعه وحقيقته ، وإذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام باسمه مصداقاً للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المختص من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند الى داع آخر من دواعي الانشاء .

ومثاله أن يشي المتكلم وصفاً لا أحد من حصار محله بداعي الهزل ، كاطلاق سطل على الجبان والركي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل على حرمة مع نصب القرينة عليه كما استقر به للمصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب بما ينصف به الخبر الذي يحكى عن الخبر به ، وقد عرفت . أن الصادر عن المدر في انقام ليس إلا الانشاء المحض . ويجرح عن حدود الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لا إطلاق جهة من الروايات : مما مرسله سيف المتقدمة ، فإظهاره في وجوب الانقاء عن صغير لكذب وكبيره في الجد والهرس على وجه الإطلاق وفيه مضاعف الى كونه ضعيفاً مستند ، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً كما عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا طهر الجواب عن التمسك برواية

— كذلك لا يصدق عليه أكذاب الذي من نصيب المدافعة ، وهو واضح

أبي ذر المقدمة من إثبات الوعد لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الطائفة الأعمور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة للمصطلحة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصمعي (٢) : (لا يجد الصد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجده) . لا يستعاد منه أريد من الكراهة ، فإن المنكروها مائة أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الخصال (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) . أقول : لا بأس بموضيغ حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فانه يتحقق بأحد أمور ثلاثة ، الاول : أن يحبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو إني ملتزم بالمجيء الى صباقتك ، أو على إعطائك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الأمر أن الخبر به من الأعمال الإنسانية أعني العزم على الفعل الخارج عن سائر الأمور العسائية من العلم والطرف والشك والوهم . وعليه فإن كان حين الإخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون حارجا عن المقام .

الثاني : أن يشيء المتكلم ما التزمه نفس الله التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهما أو ديناراً أو ثوبا ، ويظنيه صبيح الدر والهدى ، كقولك لله علي أن أعمل كذا ، ولا ريب أن مثل هذه الجمل إشائية محضة ، فلا تنصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : أن يخبر المتكلم عن الوفاء بشيء مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، أو أعطيك

(١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جده وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) مجهولة لقاسم بن عروة . راجع كاهن ج ٢ امرأة تقول ص ٢٢٥ . وج الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) عن رسول الله (ص) قال : أما رعيم بيت في رضى الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ومن ترك الكذب وإن كان هازلاً ومن حسن خلقه . مجهولة . راجع ج ١٥ الحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

دورها بعد ساعة ، أو ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه حمل خيرية للجلل الشائع ولكنها غيرة عن امور مستقبلية ، كسائر الحمل الخيرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الصيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فلما عبارة عن موافقة الخير للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخير ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تمنعها يتوقف على عدم إحراز تحقق الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه مجرداً ح . وأما لو إحرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعده في ظرفه ، ولكن بداله ، أو حصل له المنع من باب الاتفاق ، وأصبح مطلوب الاختيار عن الإتمام والابتداء لم تكن الحرمة منعجة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فإنه قد يتحقق لكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خالف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان .

وقد ظهر من هذا ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقق خبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فادنا كان عارفاً على الوفاء بوعده حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوباً لكلامه عن الانصاف بالكذب . أو لا يجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فإنه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ومحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق للتلاصق بكلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، وأما الأدلة الساهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إما تتحقق بأحد امور ثلاثة . وإما المراد من خلفه فهو نقص ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجازه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقبل بالحكمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لمعوم مادل على حرمة . ولكنها دعوى جرافية ، فان مادل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، ولا يشمل الكذب في مرحلة القاء ، وإن شئت قلت : المحرم به هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ويعبر ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة في البحث عن معنى الريادة في المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الريادة الابتدائية : أي الشيء الذي لا يطاق المأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا عنوان الريادة .

وعليه فإذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته عنوان اجرائية او الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولي ، وأخفه بالريادة لم يكن محكوماً بحكم الريادة في لغزعة ، فلا تشمل عليه قوله «ع» (١) : (من راد في صلاته فعلية الاعادة)

وكذلك في المقام ، فان مادل على حرمة الكذب يختص بالكذب الفعلي المعلن بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما أخفه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لا بصرف مادل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لوعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وقد استدلل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الرخصة بالريادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) في كاهن ج ٢ مرآة العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤ . وج ٣ الوافي

ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة أحج ص ٢٢٢ :

عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : عدة المؤمن أحاديث لا كفارة له فمن أخلف وبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون الخ . حسنة لأبراهيم بن هاشم . المفت الغصب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم يجد منها ما يكون ظهراً في الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به النوى لجميع الطلقات في جميع الأزمان ، ولو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها بمرأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد اختلفوا باستحباب الوفاء به وكرهه بخلافته حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرک وغيرهما مع جوده على ظهور الروايات ، وذلك بذلنا على أهم اطلعوا في هذه الروايات على قربة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكننا قد حققنا في عم الاصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهماً ، كما أن عمدهم بالرواية الصحيحة لا يوجب اعتناؤها ، إلا إذا رجع إعراضهم إلى تصغير الرواية ، ورجع عملهم إلى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يسهل الخطأ أن السيرة القطعية بين المشرعة قائمة على جوار خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف نوعه معاملة نفسه . ولم يعمد من أطاع الأصحاب أن يحكموا على مخالفة الوعد كالنكاح على مخالفته الواجب وإرتكاب الحرام ، وهذه السيرة القطعية تكون قربة على حمل الأحكام المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه بخلافته نعم الوفاء به والجري على طقه من مبادئ الجهات الأخلاقية ، بل ربما توجب مخالفته سقوط شخص عن الاعتناء في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرحوحيته .

ومع ذلك كله ورفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج إلى الجراءة والأدق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة أيضاً بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من أنفسكم مالا تفنون

— وعن شعب بن عقبة عن أبي عبد الله ع : قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد حسنة لأبراهيم .

وعبر ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل وح ٢ المستدرک ص ٨٥ وص ٩٢ . وح ٢ ثل باب ١٢٢ وحوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ح ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله . وقد استشهد الامام مع هذه الآية اخصاً على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وعنه ان الآية اجنبية عن حرمة بحالة الوعد فانها راجعة الى دم القول غير العمل وعليه فوردتها احد الأمرين على سبيل مائة اخلو .
الأول : ان يتكلم لسان بالأفواه الكاذبة بان يحبر عن اشياء مع علمه بكونها وعدم موافقتها للواقع وبفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .
الثاني : موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : بان يأمُر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، ويهاجم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهذا هو انطواء من الآية ، ومن الطرسي في تفسيرها (١) .

وعليه فمثنى الآية شئ قوله تعالى (٢) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضا حرام بالضرورة بل هو اقوى من الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويحاً بباطل بالعمل ، ومن الذبيح ان تأثيره في الترويج اقوى من تأثير القول فيه واما الوعيد فمن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد بإنشاء وبخياراً ، واما من حيث الروايات فلا تشملها الاحاديث المتقدمة في الحاشية بظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جرماً .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله : (ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا اعطى زهداً درهماً فيقول : اعطيته عشرة دراهم ، او اذا رار الحسبي (ع) او بقية المشاهد المشرفة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كأطلاق الضراب على العصار ، فانه اخبار عن الكثرة بالهيف . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً .

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض النصول من الاعتداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام ، كلفط سبع أو سبعين أو ألف ، ويقول المولى لهذه مثلاً : لو اعتذرت
 مي أربع مرة لما قلت عندك ، ومن ذلك قوله تعالى (١) : (إن تستعفف لهم سبعين مرة فلن
 يعف الله لهم) . كما ذكره بطريرمي (٢) فإن العرض من الآية هو في القرآن رأساً .
 وتجاوز المألف أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه لرحل الله بالبحر المائج ، وتشبيه
 الوجه الحسن بملقة القمر ، وكإسكافية عن الجود بكثرة الرماد ، وهزال التفصيل ، وجرى
 الكلب ، واستعارة الأسد والسيف للرحل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف
 والقرآن الكريم وحطب الأنثى وكلمات المصحف مشحونة بدت ، بل ربما تكون هذه
 الخصوصيات وأمثالها موحية لقوة الكلام ، ووصوله إلى حد الانحار أو ما يقرب منه .
 والوجه في خروج المألفه ، فإسماها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن
 لب الواقع فقط ، إلا أنه بالغ في كمية الأداء ، فتخرج عن الكذب موضوعاً ، نعم إذا اتى
 ما هو ملاك المبالغة من وجه التشبه وعيونه كان كلاماً كاذباً .

خروج التورية عن الكذب

قوله : (وأما التورية وهو أن يريد بلفظ معنى مطافاً للواقع) . أقول : المعروف بين
 أهل اللغة وعيرهم أن الكذب يقبض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة ، وكذبه بعدم المطابقة
 ، بما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) - وأنه عبارة عما يجرى من كلام المتكلم أو عبارة
 عن مراده منه - وبيان المطابق (بالفتح) : وأنه عبارة عن الواقع والغلبة الخارجية ، أو
 عن اعتقاد المخبر ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور إلى أن صدق الخبر مطابقته لظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع
 بدعوى أن هيئة الجملة الخبرية إنما وضعت لتحقيق الغلبة في الخارج ، سواء كانت الغلبة
 ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موصوعة بلعمان التصورية من الموضوع والمحمول
 ومعلقاتها ، فمطابقة الخبر لتلك الغلبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل :

(١) سورة التوبة . آية ٨١ .

(٢) في ح - مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥ : الوجه في تعليق الاستعفار بسبعين مرة
 المبالغة ، لا العدد المخصوص ، والمراد بذلك في القرآن جملة وقيل : إن العرب تستلغ
 بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوشت
 له سبع مرات .

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني انصاف زيد بالقيام ،
فإن طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا . أنه قد لا يكون للنسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري بمتنع ، واجتماع
القيصين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لا وجود للافتقار
والامكان والظلال في الخارج . إلا أن يقال . إن المراد بالخارج ما هو أعم منه ومن
نفس الأمر ، ومن الذي أن الامثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الأمر ، وتفسير الخرج
بذلك طاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره بصدق مطابقة الخبر للواقع ،
والكذب بعدم مطابقته للواقع . (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في
نفس الأمر) .

وثانياً . أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها محتمل الصدق والكذب ،
فإن دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقيض الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف
المذكور هو الشك في ذلك ، وهو لا يمتنعان .

وثالثاً . لو كانت الجملة الخبرية هيئتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها
قطعية . كما أن دلالة اللفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فإن الشك لا ينطبق إلى
الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة اللفظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة
الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها .
لا يقال : قد يحصل لعلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم بقوة الوثوق به ،
فانه يقال : ليس موضع محتمل إذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ،
بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ،
ومورد البحث أعم من ذلك .

لا يقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قلبه من العلوم ، فكيف يسوغ
القول : بأن استماع الخبر لم يعده غير ما كان يعرفه أولاً .

فانه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها قبا سنذكره غير مقصود
للقائل بوضع الجملة الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر بمطابقته لاعتقاد المخبر . وكذبه عدمها وإن
كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم أنهم

لكادبون في قولهم : إني (رسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه : أن المدّعين لكادبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج إلى مقدمتين .

الأولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى (٢) : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) . وكقول المأثور : شأدت البلد العلانية وأقيمت فيها - أم حضوراً ذهبياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .

الثانية : أن المحر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهبياً كالإخبار عن الصور النفسية .

فيجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المحر به والمشهود به في حلقه الذهني ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية . وحيث إن المدّعين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المحر به وهو الاعتقاد بالدعوة موجوداً في أذهانهم فربما هم الله إلى الكذب والعمرة ، فلا دلالة في الآية على مقصود اسطام .

ويصاف إلى ذلك أنه لو أخبر أحد عن قصة لم يعتقد وقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك اسطام حر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقتها للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقتها لما معاً ، وغير ذلك لا صدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفتري على الله كدياً أم به جنة) . فإن الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسماً للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقتها للواقع في عقيدتهم .

وفيه أننا نرى بالبيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة المحاصر الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة بينهما . وأما الآية المذكورة فهي عربية عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن للشركيين مساوا إخبار النبي (ص) إلى الافتراء الذي هو كذب حاص ، أو إلى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل تأمّعها خبرية كانت أم اشائية قد وضعت ههنا النوعية لاجراز الصور الذهنية ، وإظهار الدعاوى النفسية (ماشئت فمر) فإن الواضع (أي شعض كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد أن يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨١ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

بجملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراده وأداء دعواه في مقام المحدث والمخاطبة ، وهذه الجهة : أعني إررار المقاصد العسائية عطر بها في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشارك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إثباتية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ الموضوعات معددة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب لفظة لوصفية أمر ضروري ، فلا يقلل الانكسار بينهما في مرحلة الاستعمال إلا بأسلاخ لفظ عن معناه بالقرائن الخارجية . وهذه الدعاوي العسائية على قسمين :

الاول : أن يكون أمراً اعتباطياً محضاً وفقاً لعنصر الاعتبار . أن يعتبر في عهده شيئاً ثم يظهره في الخارج بمرز من لفظ وغيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشاء ، ولا يتصف بالصدق والكذب ووجهه ، لأنه شيء بقوله « لا اعتبار السادج كما عرفت » . الثاني : أن تكون حكاية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف الذاتية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طافت للواقع المحكي انصفت لدعاوي المدكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة وأما انصاف الجمل الحرة بها لم قيل انصاف شيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فئاؤه ،

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي العسائية ، لا ظهور كلامه كما نوه ، وأن المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الأمر المحكي بالدعاوي العسائية

وإذا عرفت ما تنوينا عليك فيقول لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فإنها في اللغة (١) معنى الستر ، فكأن المتكلم وأرى مراده عن المحدث باظهار غيره ، وخيل إليه أنه أراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت أنما أن الكذب هو محاولة الدعاوي العسائية للواقع ، لا مخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هذا أن جوار التورية لا يختص بمورد الاضطراب ونحوه ، لأنها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي حرجة عنه موضوعاً ، ومن هنا ذهب الأصحاب « فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضرورة » إلى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم من يجرح به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم . ولكن المخاطب (١) في مجمع البحرين : ورتب الأمر بالتشديد تورية إذا سترته واطهرت غيره ، بحيث يكون للفظ معنيان أحدهما أشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

أما قوله وقصور فهمه لامتدت اليه ، وهذا خارج عن التورية ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من انتكح في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القليل ما قل من « من الأجل أن شخصاً اقترح عليه أن يعطيه شيئاً من الدرهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فألقى السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي حالية ، ويحبل السائل من كلامه أنه غير متمكن من ذلك وقد يكون لكلام طاهر في غير ما اراده اسكلم ، وهو مورد التورية ، كما إذا اراد أحد أن ينكر عقابته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويحيل إلى السامع أنه ينكر كلامه .

ومن هذا القليل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن المحدث . من (أنه سئل أحد العلماء عن علي « وع » وأبي بكر أيها خايعة رسول الله (ص) فقال : من الله في بيته ، ومنه قول عقيل « وع » أصري معاوية أن ألعن علياً ألا فالعدو) . ومن هذا القليل أيضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد أهلها فقال : أربعة أربعة أربعة ، وإنما قصد بها الأئمة الاثني عشر ، وزعم السائل أنه اراد الخلفاء الأربع .

ومما يدل على جوار التورية ، وحرونها عن الكذب أمور :

الاول : نقل ابن اديس في آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله « وع » (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) (قال : خرجنا ومما واصل من حجر يريد النبي (ص) فأخذته أعداء له فخرج القوم أن يحرقوا وحملت بالله أنه أحيى حتى علم العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم أخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جوار التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم « وع » : (لي فعله كبيرم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ، باب ١٤١ حوار الكذب في الاصلاح من عشرة حجج ص ٢٣٤ .

(٢) مرسله . وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ ، الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص ٩٨ .

والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا يخفى أنه وقع اشتباه عجيب في المبسوط حين الطبع !! حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ديل مالو جنى بعض عيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جنابة العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كتابها مش ج ٢ مرآة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ وج ٣ الوافي —

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إلى سقيم) وما كان سقيماً ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سارقاً ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوراة ، وأن لتوراة خارجة عن كذب موضوعاً .

نعم يمكن أن يقال : إن في الكذب عن قول إبراهيم ويوسف «ع» إما هو باطل نفي الحكم ، وأما قد ارتكبا الكذب لإرادة الإصلاح .

وبدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل (إن إبراهيم إماماً قان : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الإصلاح وقال يوسف إرادة الإصلاح) وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

ويؤيده ما في بعض أحاديث العدة (١) : (إن إبراهيم كذب ثلاث كذبات . قوله : إلى سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .

وأما الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن قصة الأحداث التي أطاعت عليها في القصص المروية مشتملة على ضعف في السند أيضاً ووجهة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد إليها بوجه .

— ص ١٥٨ . وح ٢ ثل باب ١٤١ جوار الكذب في الإصلاح من عشرة المجلد ص ٢٣٤

عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ما سرقوا وما كذب . وإبراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوه إن كانوا يطقون ؟ فقال : والله ما فعلوه وما كذب . إلى أن قال أبو عبد الله «ع» : إن إبراهيم «ع» : إنا قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الإصلاح . وقال يوسف «ع» إرادة الإصلاح . محاولة للحسن الصيقل .

وعن عطاء عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير الخ ، ثم قال : والله ما سرقوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله الخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . محاولة بمعمر بن عمرو وعطاء

وفي الواق في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال إبراهيم «ع» : إلى سقيم وما كان سقيماً وما كذب . ولقد قال إبراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمحمي بن محمد . وعبر ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٣ وسيأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

(١) راجع ج ١٠ سن البيهقي ص ١٩٨ . وح ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠ .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لا يحسن أن نكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائرة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أينما همير إليكم لسارقون) . فصدق الكذب عليها واضح .

وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا فاسألوم إن كانوا ينطقون) . فلأن الشرط فيه إما أن يرجع إلى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع إلى الفعل ، فإن كان راجعاً إلى السؤال اعلنت الآية الكريمة إلى قصبتين : أحدهما حلية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرم هذا) والثانية إشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فاسألوم إن كانوا ينطقون) أما القضية الأولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إشائية لا تنصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً إلى الفعل الذي سببه إلى كبيرم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرعية مقدمها قوله تعالى : (بل فعله كبيرم هذا) وتاليها قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وحصلتها قضية واحدة شرعية ، ومن البديهي أنها أيضاً كاذبة ، لأن الصدق والكذب في القضايا الشرعية يدوران مدار صحة الملائمة وفسادها ، ولا شبهة أنها متعينة في المقام ، بداهة أنه لا ملائمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل عنه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرم أم لم ينطق .

أقول : أما ربي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرم هذا) بالكذب فخواه أما قد حقتنا إلى مسحت الواجب المشروط من علم الأصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع إلى الاشياء : أعني به إرار الاعتار النفساني . وإما أن ترجع إلى متعق الوجوب : أي المادة المخصصة كما في الواجب المعلق على ما سبب إلى المصنف في التقارير . وإما أن ترجع إلى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أرره بالاشياء ، فيكون مرجع الفيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام ، فيصير مقيداً بمجيء زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الاشياء من الأمور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

الاناث ، ولا يمكن المصير اليه بدون دليل وقرينة ، وإذن يتعين الاحتمال الثالث ، وهذا الكلام بعينه حار في القضايا المشروطة من اجل الخبرة ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الاخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى بنفسية غير «عقول» ، لتحقيق مجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موفوفة على حصول هذا او شره . واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان مستعاً في نفسه ، ولكنه خلاف طاهر القضايا الشرطية . وحيث يتعين إرجاعه الى الخبر به . وهو الدعوى «عسائية» ، مثلاً اذا قال أحد : إن كانت الشمس طابعت طاهر موجد ، فان معناه أن دعوى تحقق الطاهر مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى مستهية .

وعليه فتقدير الآية (بل فعله كبيرم إن بطقوا فـ لوم) فقد عرفت الدعوى على نطاق كبيرم ، وما استحال بطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . وبطرد ذلك قوت : لان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقاً ساء ، وكقوت اصدأ لا أعتد إلا ما إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن معصوم من الله هذا قائم . ويؤيد مادكرناه حر الاحتجاج (١) عن الصادق «ع» إنه قال (ما فعله كبيرم وما كذب ابراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ قال : إنما قال ابراهيم : إن كانوا بطقوا ، فان بطقوا فكبيرم هل وإن لم بطقوا لم بفعل كبيرم شيئاً فاصفوا وما كذب ابراهيم) . وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع

وأما رمي قول ابراهيم : (بى سقم) بالكذب خوفاً به ان المراد به كونه سقياً في دينه أي مرتاداً وطالماً في دينه . ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله (ما كان ابراهيم سقياً وما كذب وإنما عى سقياً في دينه . أي مرتاداً) . ومعنى المرتاد في اللغة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصين الاعتقاد بالهدأ والمعاد ، فقد حيل بذلك الى عدة الأصنام والحووم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكاة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه أخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف «ع» : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكرنا في الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقتم صواع الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقتم يوسف من ابيه ، ألا ترى انهم لم يسألوا :

(١) رسالة - ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تعتقدون ؟ قالوا لهم : نعم قد صواع الملك ، ولم يقولوا : سرقت ذلك .
ويؤيده ما في حيز الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله : (اهتمم بمرقوا يوسف
من ابيه ألا ترى الخ) .

مسوغات الكذب

حوار الكذب لدفع الضرورة

قوله : (فاعلم انه سوع لكذب لوجهين : أحدهم الضرورة اليه فسوغ معها بالأدلة
الأربعة) . ' فون ' لاشبهة في كون الكذب حراماً في نفسه ومفوضاً اليه ، لظاهر الأدلة
المتقدمة المطقة على حرمة . وعلى هذا فلا وجه لـ رحمه العرالي (١) من (ان الكذب
ليس حراماً بعبه ، بل فيه من الضرر على المصالح او على غيره ، فان أقل درجاته أن
يقتل شخص شيء على خلاف ما هو عليه فيكون حراماً ، وقد يتعاق به ضرر غيره) .

بهم . يظهر ان حرمة الكذب ليست دانية كحرمة الظلم ، ولذا يحتاط حكمه بالوجوه
والاعتبارات ، وعليه فإذا وقف الواجب على الكذب وانصرفت به المقدمة وقعت المراجعة
في حرمة الكذب وبني ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وحررت عبيد احكام التراسيم .
مثلاً اذا توقف بحكم المؤمن ودفع المأكمة عنه - على كذب كان واجباً

وقد استدل المصنف على حوز الكذب في مورد الاضطراب بالأدلة الاربعة : اما الاجماع
فهو وان كان محققاً ، ولكنه ليس إجماعاً تمديداً كاشفاً عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان
المؤمنين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتب ونسبة ، فلا وجه لجعله دليلاً مستقلاً في
المسألة ، وقد مر نظير ذلك مراراً .

وأم العقل فهو وان كان حاكماً بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة ، كحفظ النفس
المحترمة ونحوه ، إلا انه لا يحكم بذلك في جميع الموارد ، فلو توقف على الكذب حفظ ما
يسبب لا يضر دهايه فأن العقل لا يحكم بجواز الكذب .

واما الكتب فقد ذكر المصنف منه آيتين : الاولى قوله تعالى (٢) : (من كفر بالله من
بعد إيمانه إلا من أكره وقلة مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليه عذاب
من الله وهم عذاب عظيم) . ونقير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ح ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٢) سورة الحن ، آية : ١٠٨ .

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون التكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك لسكروه بطريق أولى الثانية : قوله تعالى (١) : (لا يتعد المؤمن الكافر اولى من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان يتقوا منهم نفاقاً) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتعدوا الكافرين اولى من الله ، لا يحسم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم نفاقاً ، فانه يحوز إظهار مودتهم نفاقاً منهم ، فتدل هذه الآية ايضاً على جواز الكذب في سائر موارد النقية بالأولى .

ولكن لادلالة في الآية على جواز الكذب في جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والنقبة .

وأما الأخبار المروية للكذب في موارد الخوف والنقبة فهي اكثر من ان نحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الخلف كاداً لدفع الضرر الدني او المال عن نفسه او عن اخيه ، وستأتي الاشارة الى جملة منها .

قوله (إنما الاشكال والخلاف في انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟) . اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا ؟ فسبب المصنف القول الاول الى طاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه . أما الاول . فكأنه يكتفي عن الضيق والمرائر وبيع وعد والدمعة وترحمها وحامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز اخلاف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فهم قالوا في مسألة جواز اخلاف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الخلف كاداً اذا لم يحسن التورية ، وبالإلزام يورى بما يخرجه عن الكذب .

وأما الثاني : فكأنه يكتفي عن المقصعة حيث قال : (من كات عدده امانة فطالها ظالم فليجحد وإن استحلها ظالم على ذلك فليخاف ، ويؤري في نفسه بما يخرجه عن الكذب - الى اقل - . فان لم يحسن التورية وكات بيته حفظ الامانة أحرأته الية وكان مأجوراً) .

أما ان هذه العبارة ظاهرة في خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران . الاول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي حاربه إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

الثاني : إذا استخلف العالم الودعي على إنكار الوديعة حاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كانت نظر صاحب المقصة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطاق الكذب لم يحصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجه مائنه الى المشهور بوجهين ، وستعرض لها فيما بعد شاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاعات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او أخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : هذا ما نسب المصنف القول المذكور اليه ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتيين حاول استعادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز اخلف كاذباً موافقاً للاخبار وذکر جملة منها وترك جملة أخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح ، وهي بأجمعها (١) طاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن أخيه على وجه الإطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الأولوية على جواز الكذب بغیر حلف لدفع الضرر .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار الفيد المربور ، لأن إيجاب التورية على القادر لا يحلّو

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جوار الحلف ، يمين الكاذبة من الأيمان ص ٢٢٠ عن أبي عبيد عن أبي الحسن الرضا (ع) في حديث قال : سألت عن رجل أحلفه السلطان بالعلاق أو غير ذلك يحلف ؟ قال : لأجابه عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه ليعفو عنه ؟ قال : لأجابه عليه ، وسألت هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يخاف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذباً ويح احاك من القتل . ضعيفة للتوفي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) . التبع على وجهين - الى من قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذباً ولم تخرجه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرى . مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من نفس ارضه .

وعن زرارة عن أبي حمزة (ع) قال : قلت له . يا عمر على هؤلاء القوم فيستحللوني على أموالنا وقد أدينار كذاتها ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فأحلف لهم ماشاً . موثقة لابن بكير وفي ح ٢ ثل باب ١٤١ من عشرة أحج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) . وإن الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً .

عن الالتزام بالعصر والحرع (فلو قيل : توسعة شارع على العباد عدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً) .

ثم ادّعى (ره) احتياط في المسئلة ، ورجع الى ما سببه الى ظاهر المشهور ، وجهه : مطلقاً للقاعدة . وقال : (إلا ان الاحتياط في حلاله ، بل هو مطابق بقواعد اولاً استبعاد التقييد في هذه المطلقات . لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين مدلول كد الرواية الاخيرة وغيرها على اختصاص اجواز بصورة الاضطرار استلزم الجمع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، ويرجع الى عموميات حرمة الكذب فتأمل) . فراد من تنقيده مذكوره قيل هذا بقوله . (يصعب على لفظه التزم بتقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من اصطافات مذكوره من الأحبار الواردة في حوار احمد الكاذب ندفع لصرح البدني أو الذي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأحبار الواردة في حوار يكذب للاصلاح .

وتوصيحه مراده . أنه اذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن ما ذهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المبرورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب بمجرد إرادة الاصلاح ، وبعضها ظاهر في جواز اخلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو الذي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء مع ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة وما يساويها في المصنوع ظاهرة في اختصاص حوار اخلف كاذب بصورة الخوف والاضطرار والاكره ، فتدل بعمومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات اخلف الكاذب في غير موارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الاصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع الى عموميات حرمة الكذب

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فإنها واردة لمحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون الى التورية ليقتصدوها ، ويلتفتوا بها عند الخوف والتقية وعليه فلا بأس بتقييدها من يتحسّن من التورية .

(١) في ح ٣ ، باب ١٢ حوار اخلف باليمين الكاذبة من الأيمان من ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال : اذا حلف الرجل قية لم يضره اذا هو أكره واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . مرسله .

(٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال (ع) : يدرارة اذا خفت فاحلف لهم ماشاءوا . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الإيرواني على المصنف بوجهين .

الوجه الأول أنه لا مفهوم لرواية سماع ، فذهبنا بظرة الى جوار الكذب لا لاجل الاكراه ولا لاضطرار . وأما جواره في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فخرج عن الرواية .

وفيه أن يظهر من المحقق المذكور أنه بما في المفهوم عن رواية ، لأنه لم يظهر إلا الى دليلها ، وهو مسوق لصرف قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للرواية بظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قصية شرطية مشتملة على عقد شرطي ايجابي ، وهو المطلق ، وعلى عقد شرطي سلمي وهو المفهوم .

الوجه الثاني : أنها لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبداها المصنف بين مفهوم رواية سماع وبين المطلقات المزبورة ، فإنه لا وجه للرجوع الى مطابقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضها في مادة الاجتماع ونساقطها فيها يرجع الى أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فإن النسبة بين الاطلاقين هي العموم المطلق ، لأن ما دل على جوار الكذب أخص مما دل على حرمة ، وإذن فلا مانع من تقييد مطابقات حرمة الكذب بما دل على جواره في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جوار الخلف كاذباً لا بحجاء النفس المحترمة من هلكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن تلف ، فقد ذكرنا في محث التعادل والتزجيج من عم الاصول أن من المرححات في الدليبين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم احدهما ، إعمال عنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، وواضح أن مانع فيه من هذا القيل ، فإن المطلقات المذكورة دلت على جوار الخلف كاذباً لا بحجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه وهي مشتركة مع رواية سماع وما في مودها في تجويز الخلف كاذباً للاكراه والاضطرار ، وإما تمايز المطلقات عن رواية سماع وما يساويها في المصنوع باشتائها على جوار الخلف لسكادب في غير موارد الخوف والاضطرار أبصاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سماع وما في مصمومها على المطلقات المزبورة ، وحكمنا لذلك بجرمة الخلف كاذباً في غير موارد الاكراه والاضطرار لكالت العارفين المأخوذة في تلك

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه أو لآخره كلها لازمة .

وأما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العاوين المذكورة فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعة وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذباً لإنقاذ النفس المتهمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق ، فيقيد بها ما دل على حرمة الكذب على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلا أن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل لتبعض .
فإنه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المسددة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا نقل التخصيص . فيكشف من تجوز الشارع للكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيح .
وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الأول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطراب اليه ، يدخل تحت المسمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوع ، لا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع المعبر عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جوار الكذب للإصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعة وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات إنما دلت على جواز الكذب للإصلاح ، ورواية سماعة وما في مضمونها إنما دلت على حرمة الحلف كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينهما كما يرويه المصنف .

لا يقال : إن ما دل على جواز الحلف كاذباً لحفظ النفس والمال دل على جوار الكذب لما بطريق الأولوية كما أشرنا إليه سابقاً ، وعليه تنفع المعارضة بينهما وبين رواية سماعة وما في مضمونها في مطلق الكذب أيضاً .

فإنه يقال : لا مضافة بين جوار الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعة من تخصيص حرمة الحلف كاذباً بغير موارد الإكراه والاضطرار .

قوله : (ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييد جوار الكذب بعدم القدرة على التورية الخ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الأصحاب قيدوا جوار الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما أكره عليه من المقود والابتغيات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الإطلاق

بعدم اعتبار العجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى لاتفاق عليه .

وقد أورد المصنف على ذلك ثلث المكره على البيع إما أكره على التلطف بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقته ، فالأكره على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما أن الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع هم يورث مع قدرته على التورية فقد أوجب البيع بإرادته واحتياجه ، فيكون صحيحاً .

وأجاب عن هذا الإيراد وجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ما أكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأحكام الدالة على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تنفد ذلك بعدم القدرة على التورية . فإذا أوجب المكره المعاملة فقد أوجب نفسه ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالاكراه . وهذا بخلاف الكذب ، فإنه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية .

وهو أولاً : أنه لا فارق بين الاكراه والاضطرار ، لأن الاكراه في اللغة حمل المكره على أمر وإجباره عليه من غير رضى منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التعمد ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أما لو لم نعتبر في مفهوم الاكراه أن لا يتمكن المكره من التعمد فإن لازم ذلك حوار ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من هراقتها على حبيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أحد أموال الناس باطعم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الطالم اليه ، ويؤممه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبه المصنف إلى طاهرهم من نفي حوار الكذب بعدم القدرة على التورية والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والابتعاثات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووصوها إلى صرنة الفعلية لتحتهم على الإطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كانت شره بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن المجبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما إذا تمكّن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بحجة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

هم ظاهر جملة من الروايات الماضية . وجملة أخرى من الروايات الآتية هو حوار الكذب والخلاف الكاذب في موارد خاصة على وجه الإطلاق حتى مع تمكّن من التورية ، وعليه فيستار حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية . ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر الموسع بكذب هو الموسع لآثار المحرمات) .

وأما الأحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والإقاعات أو فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الأول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إرادة المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراخ ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تنزب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع أمواله فاعها فغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكّن المكره من دفع الأكره من التورية أم لم يتمكن ، وإذا عفا عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الأجل فالباطل في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المصطر في باب معاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرضخ إنما ورد في مقام الامتنان على الامة . وعلى هذا فلو اضطر احد الى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مرضه ، أو لغيرها من حاجاته فإن احكم بفساد البيع ح ماف للامتنان ، وأما الاكره فليس كذلك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يحجب) . أقول : حاصل كلامه . أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يحجب ، والتجيب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين (ع) في معج البلاغة (١) : (علامة الايمان أن يؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

(٢) راجع ج ٢ ، كل باب ١٤٩ جوار الكذب في الاصلاح من عشرة الخيع ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستصحاب ، فإن الضرر المالي إن بلغ إلى مرتبة يهدد في العرف ضرراً حار الكذب لدفعه ، وإلا فهو سترام ، لا صراف الأدلة المجورة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوساطة بينها لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (ع) في نهج البلاغة فأجني عن الكذب اجتر الذي هو مورد كلامه ، بل هو راجع إلى الكذب المحرم ، وأن يتخذ الإنسان وسيلة لاستفاسه ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علائم الإيمان .
ويؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق بالمضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الطاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحقيق المنفع ، ويكون المراد من الصدق المضرح عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشان الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .
نعم يمكن الاستدلال على الاستصحاب ما على أساس في أدلة السنن قوله (ع) (٢) :
(احتسبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فإن فيه الهلكة) ولكن معاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الأقوال الصادرة عن الأئمة (ع) تقيّة

لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في حوار الكذب لأجاء النفس المحترمة . قال المرادي (٣) : (فهما كان في الصدق سمك دم امرئ ، مسمم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات وروايات على هذا . بل هو من المستغلات العقابية . ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين . وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لأحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، وجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كتاب ٤ الفهار من المعيشة ص ٣٦٢ . وح ١٠ الوافي باب الفهار ص ٣٦ . وح ٣ ثل باب تحريم الرء من سكاك المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . وح ٧ ثل باب ٤٥ تعيين الكفار من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . وح ٢ امرأة العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠ .
(٢) مسألة . راجع ج ٢ المستدرک باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .
(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢٩ .
(٤) في البحث عن جوار الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

وأذا عرفت ذلك فقد انضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة (ع) في مقام التقية ، فإن لو حملها على الكذب السامع لحطت بهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك اعتصام الناصي المتعصب بإمام المشككين ، حيث طمح بما لم يبلغ به البشر ، وقال في حاشية محصل الأفكار حاكياً عن الزيد بن سليمان بن حرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فاهم كل (أرادوا شيئاً أن يتكلموا به فإذا قيل لهم هذا خطأ أو طهر لهم بطلانه قالوا : إنما قلناه نقية) .

على أن التعمه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين ذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وآلائك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول حاصل مراده أن ماصدر عن الأئمة (ع) نقية في بيان الأحكام وإن حارجه على الكذب الجائر حفظاً لأسمهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب كلامهم ولا يبق شبهة حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا تس بالصلاة في ثوب أصابه عرق حواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه . ويؤيده تصريحهم (ع) بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، هي رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) (٣) . (فقال له رجل : ما تقول في النوازل ؟ قال : فريضة ، قال : فمرعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة النبيل على رسول الله (ص)) .

وفيه أنك قد عرفت آنفاً عدم استقلال العقل بفسح الكذب في جميع الموارد ، وإعماؤه تابع للدليل الشرعي ، وعليه فلهما حرمة الشارع يكشف عنه أنه فيصح ، ومما ورد الدليل على جوازها يكشف عنه أنه ليس فيصح . وحيث أن الكذب الجائر والتورية سواء في الإباحة ولا ترجيح لحمل الأخبار للموافقة للتقية على الثاني .

قوله : (ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول . ملخص كلامه : أنه إذا ورد عن الأئمة (ع) أمر وتردداً بين أن محمله على الوجوب بداعي التقية

(١) سورة البقر ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ، باب ٣٨ بحاشية الخمر من أبواب الجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ، باب ١٦ جوار ترك النوازل من أبواب أعداد الفرائض والنوافل

ص ٢٢٠ . و- ج ٥ الوافي ص ٢٠ .

أوعى الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الأمر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوصوه عقيب ما يحده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوصوه ، كالمذي والودي ومن الفرح والالتين وغيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقصة للوصوه فإنه يدور الأمر ح بين حمله على الوجوب بداعي النقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوصوه عقيب الأمور المذكورة ، ولكن ثبت عدم أنها لا تنقض الوصوه جرماً ، وعليه فتتأدى النقية مارادة المجاز وإحفاء القرينة

أقول : قد در المصنف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعدة كلية وضابطه شريعة ، تنفرع عنها مروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الأوامر .

وتتحقق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على النقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول . أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاب أو الحجامة مثلاً من التوائص للوصوه . فإنه لا ريب في حمل هذا القسم على النقية : بأن يكون المراد أنها ناقصة حقيقته للوصوه ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي النقية ، لا بداعي الإرادة الجديدة .

الثاني : أن يدل ظهوره على الحكم لتكليف المولوي المحض ، كما إذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واحدة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فإن الأمر حينئذ يدور بين حل هذه الرواية على الوجوب بداعي النقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد عاية الأمر أن الأمام «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجددي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الأمر بين حمله على النقية في بيان الحكم . ورفع اليد عن المراد الجددي : أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال النقية ، ورفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال النقية ، أو حمله على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجحلاً

وأما بناء على ما حققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب . أعني طهار
 الاعتبار الفسافي على دمه المكلف ، فـ لم يثبت الترخيص من إخراج أن العقل يحكم بالوجوب
 وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن إيجابية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من
 حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية أهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجوبها
 عند رؤية أهلال ، فيتعين الاستحباب . بدلس هذا احتمال آخر غير الذي يلزم الاجمال .
 الثالث : أن يكون الكلام الصادر عن الإمام «ع» طاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا
 أنه في الواقع يبار للحكم الوصعي الصرف ، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المدي والودي
 ومن المرح والابتليس أو غيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً باقصة للوضوء . فإن
 الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى باقصة الأمور المذكورة للوضوء ، كما أن الأمر بالوضوء
 عقيب البول والنوم إرشاد إلى ذلك أيضاً ، وح فيدور الأمر بين محله على طاهره من الباقصة
 بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين محله على الاستحباب ، فالظاهر هو الأول ، فإن محله على الثاني
 يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الأول : حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الباقصة على خلاف ظاهره من إرادة الحكم
 التكليفي . الثانية : حمل ما هو ظاهر في لوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على
 التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير طاهره من
 المراد الجدي .

جواز الكذب لإرادة الإصلاح

قوله . (الثاني من مسوغات الكذب لإرادة الإصلاح) . أقول : لا شبهة في جواز
 الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند المرتفين بصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك
 (١) في كآهاتش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ تل
 باب ١٢١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ عن بعض أصحابنا عن
 أبي عبد الله «ع» قال . الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل .
 وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه
 صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلى بين اثنين
 يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح بينهما أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد
 أن يتم لهم . مجهولة عيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين نارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حراً
للاخر ، وقاعدأ لا يقع الضرر به ، واخرى يكون الخفد والعاق من طرف واحد ،
كأن وشى اليه غمام على اخيه كاداً تحقد عليه ، وكلا المصدين مشمولان لإطلاق مادل
على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون
إخوة فأصلحوا بين أحوالكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تحاصموا وتقاتلوا (وانقوا الله)
في ترك العدل والاصلاح (لعلكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب ايضاً
وح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبعد
تساقطها في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح
ليس بالكذاب ، فانه يفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرهما ،
ويدل على تأكيد الحكم في الآثوب من الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق
ثلاثة أيام . كقوله «ع» في رواية حران (٢) : (مامن مؤمنين اهتمجرا فوق ثلاث إلا
رأت منها في الثالثة قيل : هذا حال الطالم لما مال المطلوم ؟ فقال : مادل المطلوم لا يصير الى
الطالم فيقول : أنا الطالم حتى يصبح) .

ومن الواضح جداً ان قول المطلوم : انا الطالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه
فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (ورد في أخبار كثيرة حوار الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الادل) .
اقول : إن كان الوعد على سبيل الاشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفت
سابقاً . وإن كانت على سبيل الإبحار ، ولم يحرم المتكلم تحقيق الخبر به في ظرفه فهو

— وعن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب بصيغة ، وغير
ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠١ . وج
١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٩ .

وفي ح ١٠ سن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أو شئ
خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ٩٠ .

(٢) مجهولة بمحمد بن حران . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من
عشرة الحج ص ٢٣٥ .

كذب محرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم حلف الوعد .
ولكن طاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها في البحث عن حوار الكذب للإصلاح
هو حوار الوعد لكاذب للزوجة ، بل مطلق الأهل . وعليه فيقيد بها مادل على حرمة
الكذب ، كما يقيد بها أيضاً مادل على وجوب الوفاء بالوعد أو قسائه ، والله العالم . إلا
أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة السكھانة

قوله : (التاسعة عشرة . سكھانة) . اقول . ما هي السكھانة ؟ وما حكم الرجوع الى
الكاهن ؟ وما حكم الإحجار عن الأمور المستقلة ؟
أما السكھانة فهي في اللغة (١) الإحجار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل
بوجوب طاعة الجار للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجان يأبى به
الإحجار . وهي قرينة من السحرا أو أخص منه . والعراف (٢) هو المدجم والكاهن . وقيل
العراف كالكاهن ، إلا أن العراف يختص بمن يخبر عن الأحوال المستقلة ، والكاهن بمن
يخبر عن الأحوال الماضية .
وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول : أن يخبر الكاهن عن أحداث المستقلة لانتقاله بالسياطين القاعدين مقاعد
(١) في تاج العروس : كهن له قضي الغيب ، وفي التوشيح : السكھانة بالفتح ، ويحوز
الكمثر ادماء علم الغيب قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فهم من يرغم أن له تابعا من الجان ورأيا يأتي
إليه الأخبار . ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات واسباب يستدل بها على
مواقفها . وهذا يحمونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المصروق ومكان الصلاة
ونحوها . وفي مجمع البحرين : أن السكھانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)
حرست السماء وبطلت السكھانة . وعمل السكھانة قريب من السحرا أو أخص منه .
(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المدجم ، أو الذي
يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالأحوال
المستقلة والكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضية .

استراق السمع من السماء ، فيقطعون على أسرارها ، ثم يرجعون إلى أوليائهم لكي يؤدوها إليهم .
الثاني : أن يحبر الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والخوارق السعوية لانهاله بطمعة من
الجن والشياطين التي تدعى به . لأحجار الراححة إلى الخوارق الأرضية فقط ، لأن الشياطين
قد سمعت عن الإطلاع إلى السماء وأحجارها بعد مئة السنين (ص) .

وفي حبر الاحتجاج (١) أطلق لفص الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على لقسم الأول
فهو صريح جملة من فقراته . وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين :
الأولى : قوله «ع» : (لأن ما يحدث في الأرض من الخوارق العظيمة فذلك بعم الشياطين
ويؤديه إلى الكاهن ويحبره بما يحدث في المنزل والأطراف) .

ثانية : قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أحجار السماء ، ويقذفونها
إلى الكاهن . (فبسمعت الشيء حين عن استراق السمع ، تقطعت الكهانة واليوم ، ما يؤدي
الشيطن إلى كتمها ، حاراً للناس مما يتحدثون به - إلى أن قال - : ما يحدث في العهد من
الخوارق) .

فقد أطلق الكاهن في هاتين فقرتين على تحبر عن الكائنات السفلية بواسطة شياطين .
ولا ينافيه قوله «ع» : (أقطعت الكهانة) . فإن المراد منها هو بكهانة لكاملة : أعني
لقسم الأول .

وتدل على حرمة كلا القسمين مضافاً إلى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من
طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ وبما احتج الصادق «ع» على الزيدى . مرسلة .
(٢) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إثبات العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المصطفى
إن رسول الله (ص) هو عن إثبات العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برى . بما أنزل الله
على عبد (ص) . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن الصادق «ع» من مكهن أو تكهن له فقد برى . من دين عبد (ص) .
ضعيفة لأن حرمة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٣٣٤ وفي
ج ١ كآب ٢٧ السحت من المعيشة ص ٣٦٣ . وح ١٠ الوافي ص ٤٢ . وج ٢ ثل باب ٣٢
تحريم أجر العاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل
من السحت أجر الكاهن . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم التهمة من عشرة الحج ص ٢٤١ : عن المحاسن عن
الصادق «ع» : أربعة لا يدخلون الجنة . الكاهن الخ . ضعيفة بآبي سعيد هاشم .

ومن طرق العامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التحميم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نهي فلا شبهة في حرمة ، بل لاجلال فيما بين المسمي ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لا يفي من الحق شيئاً .
وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاثنين اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في ناح العروس قال (من أتى كاهناً أو عرافاً الخ . أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .
وفي رواية الخصال أن (من تكلم أو تكلم له فقد رى . من رى مجد وص) : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

حكم الاخبار عن الامور المستقبلة

وأما الاخبار عن الامور المستقبلة جرماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .
أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث لآتية شاككاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون حازماً بذلك . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم حلف الوعد أن المخبر لم يكن جارماً بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف الواقع في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري .
وأما الثاني فلا وجه لحرمة ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم وموضوعاً وحكماً ولكن المصنف ألزم بحرمة لامور :
الأول : خبر الهيثم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله ع : إن عدونا بالحريرة رجلار بما

(١) راجع ج ٨ من البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحة راجع ج ٢ من باب ٥٤ تحريم إتيان العراف بما يكتب به ص ٥٤٥ .

أحبر من يأتيه يسأله عن الشيء يبرق أو شبه ذلك فسأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدق به يقول فقد كفر بما أرسل الله من كتاب (بدعوى أن الإخبار عن العائيات على سبيل الجرم محرم مطلقاً ، سواء أكان ماكملة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر المحبر بالشيء العائيب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الامور الماضية . من السرقة والصالة ومحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الامور الماضية اذا كان المحبر حازماً بوقوعها ، وإما الكلام في الإخبار على سبيل الجرم عن الحوادث الآتية ، فمورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لدلالة في الرواية على الإخبار المحبر عن الامور المعينة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم محصر بالإخبار بهذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» حين ضاعطة حرمة الإخبار عن العائيات ، ويطهر ما اذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير الخمرى ؟ فجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والبيذ والعصير العتيق اذا على ، فإن هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالامور المذكورة . وإذن فلا دلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الامور المستقلة ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق المحبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المحبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار العاصي وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش . (إنه نهى عن إتيان العراف وقال . من أتاه وصدقه فقد رى . مما أرسل الله على محمد «ص») . بدعوى أن المحبر عن العائيات في المستقبل كاهن ويحتسب باسم العراف .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً . أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفته آتياً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الامور المستقلة بأي نحو كان .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث (١) : (لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فإن الإخبار عن العائيات والكائنات في مستقبل الزمان من الامور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الرديق ص ١٨٥

ومن المنقطع به أنه مفغوض للشارع .

وفيه أن الموسوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بواسطة الشياطين . فاهم كما ولا يقعدون مقداد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الأمور ، ويحللونها إلى الكهنة ، ويثبوتها فيهم ، وقد دعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لتلايق في الأرض ما يشاكل الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الأمور لآتية شيء سبب كان فلا يرتبط بالكهانة . قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ما صبح اعتباره ، كسب من الرمل والجهر وفيه أن المساط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع المحسر به كما عرفت . وعابه فلا فرق بين الرمل والجهر وعيهما من موجبات الاطمئنان .

ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجهر . ولكنه محجب عنه (ره) إذ لم يقم دليل على اعتبارها في الشريعة المقدسة . غاية الأمر أن عيدان الخان ، وهو لا يفي من الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لأحلاف بني المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة ، بل هي من ضروريات الإسلام ، وإما الكلام في حرمة على وجه الإطلاق . فظاهر جملة من الأصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ، فمن المحقق في المعتبر : (قال علمائنا - اللاهبي بسره - كالمتمزه صديقه - هدرأ لا يترخص ، لا أن اللهو حرام ، فالسفر له معصية) .

وقال العلامة (١) : حرم الخليلي (الرمي عن قوس الجلاءق والإطلاق ليس بجيد ، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والطر) . وفي كلمات غير واحد من الأصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو والبطار .

وفي الرياض (٢) قد استدلل على حرمة المسابقة في غير الموارد المخصوصة بما دل على حرمة مطلق اللهو .

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

وعن المالكية (١) (إن كان الفرض من المساقفة المعالبة والتلبي فيكون حراماً) .
وقد استظهر المصنف من الأحجار الكثيرة حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق ، ثم قال :
(وسكن الاشكال في معنى اللّهُ فإن أريد به مطلق اللّهُ كما يظهر من الصحاح والقاموس
فاًظهر أن القول بحرمة شاذ مخلف لعشهور ولسيرة ، فإن اللعب هي الحركة لا لفرض
عقلاني ، ولا خلاف ظاهر في عدم حرمة على الإطلاق ، نعم لو خص اللّهُ بما يكون من
نظر ومصر شدة لغرح كان الأقوى تحريره) .

ولكن الأحجار لادلالة لها على حرمة اللّهُ على وجه الإطلاق فاتها على أربع طوائف:
الاولى (٢) . هي الروايات الدالة على وجوب الانتماء إلى المسافر اذا كانت سفره للعبد
اللّهوي ، وقد يقال : إن هذه لطائفة تدل بالانتماء على حرمة اللّهُ أبصاً ، إذ لا يعرف
وحيماً لا تمام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للعبد اللّهوي .

ولكنه ضعيف ، إذ غاية ما يستفاد من هذه لأحجار أن السفر للعبد اللّهوي لا يوجب
القصر ، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية ، إذ لا ملازمة بين وجوب الاتمام في السفر
وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . وإلى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : مادل على أن اللّهُ من الكائن ، كما في حديث شرائع الدين عياضاً (٣)
قال المصنف : (حيث عد في الكائن الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالفناء وضرب
الآوتار ، فإن الملاهي جمع للملهي مصدر أو الملهي وصفاً ، لا الملاهي آلة ، لأنه لا يناسب
التثنية بالهاء) .

ولكن يرد عليه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً . لا دلالة فيها على
حرمة اللّهُ المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللّهُ الذي يصد عن ذكر الله كالفناء
وضرب الآوتار ونحوها .

وثالثاً : أن الظاهر من اللمعة أن الملاهي اسم الآلات ، فلا مريد من رفع اليد عن

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٩ .

(٢) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره مطلقاً ص ٣٢ . وج ١ ثل باب ٩ من
خرج إلى الصيد للّهُ من صلاة المسافر ص ٥٤٩ . وج ١ التهذيب أبواب الريادات صلاة
المسافر ص ١٨٤ . وج ١ المستدرک ص ٥٠٢ .

(٣) ضعيفة لبكر بن عبد الله بن حبيب . ومجهولة لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان
وغیره من رجال السند .

راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكيثر من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آلة الله ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية بحجة بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطاء ضرب الاوتار على الغناء . ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا عند الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكناثر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سهو قلم المصنف (ره) . ولو كانت النسخة كما ذكره لمسا كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فإن الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الاخبار المستفيضة . من المتواترة لنداء على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفي رواية العمري (١) : (الاشتغال بها من الكناثر) . وفي رواية عيسى : (استماع اللهو والغناء يبدت الساق كما يبدت الماء الررع) وقد تقدمت الإشارة الى جملة مذهب ، والى مصادرها في مدحت حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللهو ، أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا راع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكراً جارحاً عن رزمة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، وواضح أن هذه الاخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الاخبار الطاهرة طهوراً بدوياً في حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله «ع» في حبر العياشي : (كما ألهى عن ذكر الله فهو من المسر) . وفي بعض روايات المسنقة (٢) : (كل لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث) . وفي رواية أبي عباد : إن السماع في حيز الباطل واللهو وسنذكرها . وفي رواية عبد الله بن (٣) في رد من رجم ابن أبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم حشاكم الخ . (كدوا إن الله يقول لو أردنا أن نتحدثوا لقأخذناه من لدنا الخ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللهو من «باطل» فإذا صممنا ذلك الى ما يظهر من الأدلة من حرمة لسان كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسحرة أو الاحجية أو الخيل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣ . راجع المصدر المذكور من ج ٢ ، ٢١ .

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ . (٣) قد قدم في ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرفنا الى مصادرها في ص ٣٧٠ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أنشأنا إليه في مبحث حرمة القمار (١) وتنبه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللغو أعني الفناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، وحملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاعبة إلى مرتبة يصد فاعله عن ذكر الله ، فإنه يحسب يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق ، ومما ذكرناه ظمراً أيضاً أنها لا تعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من بقوة حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عوايين) . أقول : قد فرق جمع من أهل الفروق بين اللغو واللعب ، ولا يهتد التعرض لذلك ، وإعنا المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لا دليل على حرمة مطلق اللعب ، وأما اللعب فإن كان متجداً في المفهوم مع اللغو حكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فارجع إلى الأصول العلمية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن أريد به مرادف اللغو كما يظهر من بعض الأحبار (٢) كان في حكمه . وإن أريد به مطلق الحركات اللاعبة فلا قوي فيها الكراهة أقول . لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للغو والباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللغو فعليه أن الروايات المذكورة باظرة إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومهما مطلقاً . على أنها ضعيفة السند .

(١) ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الفناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ . في رواية محمد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسباع وشرب البيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السباع ؟ فقال : لا من الخبثاء فيه رأي وهو في حيز الباطل واسموا أم سمعت الله يقول : وإذا صرفوا باللغو صرفوا أكراما . ضعيفة بآبي عباد وغيره .

وبقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سباع النساء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز .
ضعيف لسهل

وقد يقال . بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لرواية النكايني (١) فإن الامام (ع) جعل فيها اللغو المصحح من جملة الذنوب التي تهتك المعصم .

وعنه أولاً : أنها ضعيفة الإسناد ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجهاً لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعيير والمهزاء ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالأمور المساحة واجبات السبحة ، بل هو من المستحبات شرعية والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجب لهتك المعصم ، وإثارة لعداوة والنقصاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب (ع) : (وأما سباجة الأخلاق ونشر الوجه وطلاقة الحياء واتساع دم البصير به المثل فيه حتى يراه بذلك أعداؤه) . وكان الأصل في هذه التعقيب عمر بن الخطيب وعمر بن العاص وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية النكايني عدت شرب الخمر والامتناع بالفقر من جملة الذنوب التي تهتك المعصم أما الأول فلاشبه يجرى إلى التعرض لأعراض الناس ، بل هو سبهم ، فإن شارب الخمر في حال سكره كالخمر الذي لا يبالي في أقواله وأفعاله وحركاته .

وأما الامتناع بالفقر فلاشبه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير إلى كلا الأمرين في الآية (٣) .

(١) في ح ٢ من باب ٤١ تحريم التطاهر بالمكرات من الأصنام معروف من ٥١١ عن زين العابدين (ع) الذنوب التي تهتك المعصم شرب الخمر والامتناع بالفقر وتعاظم ما يصحل الناس من اللغو والارواح . محمولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى . وضعيفة بذكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) يا أبا ذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليصحبكم بها فيبهر في جهم ما بين السماء والأرض . ضعيفة لما تقدم في ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت في ص ٣٩٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم) . قول : حكى المصنف أن العلامة عبد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الأول : حكم العقل بقبح ذلك . الثاني : قوله تعالى (١) : (ولا تركبوا إلى الدين ظهوا فتمسككم النار) الثالث : ما رواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب دنياً وأحب له طمع في دنياه سخط الله عليه وكان في درجة مع قارون في التابوت الأسفل من النار) . الرابع : ما في حديث المدهي (٣) من قوله (ص) (من مدح سلطاناً جائراً أو تحمف أو نصصع له طمعاً فيه كان قريبه في النار) .

وسكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف : أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح ، بصوابه الأولي ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحه ، كتفوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوهما . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

وأما سوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . وأما حديث المناهي ففيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، أو تحصيل لرضاه .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجهولة بموسى بن عمران التخمي البجلي ، وعمه الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وأبي مائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الخلف بالحاء المهملة : الميق وقلة المبيشة . والخفوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعيف : التفضيع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لا تدل على حرمة مدح من لا يستحق المدح في نفسه ، فإن النسبة بين وبين الصالحين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صممه العلامة وتبعه غيره .
ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون باخلة اعترية ، وقد يكون بالجملة الاشائية أما الاول فهو ككذب محرم إلا اذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . وأما الثاني فلا يحدود فيه ما لم ينطبق عليه شيء من الصالحين المحرمة المذكورة ، أو كان المدح لمن وجدت البراءة منه ، كالبيده في الدين ، وقد تقدم ذلك في محبت الفدية ومحبته حرمة سب المؤمنين .
لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما ينطبق عليه عنوان محرم إما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .
ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون انقاء شرم) . وكذلك يدل عليه اخبار الفتية ، فإما تدل على حوارها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام مالا دلة الاثمة ، وهو من الكبار) . أقول : ما هو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظلمة ؟ وما هو حكم إياهم في غير جهة الظلم من الامور السائفة كالسايه والمجارة والخيطة ومحوها ؟ .
أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاطاعة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

(١) راجع اصول الكافي هامش ج ٢ ص ٢٤٤ الفصول باب من جنى شره ص ٣١٤ .
وج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .
وفي ح ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس مربة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس انقاء غشه .

(٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهي عن الاعانة على ظلم .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركسوا الى الدين طغوا فتمسكم النار) . فان الركود المحرم هو الميل اليهم ، فيسدل على حرمة إعانتهم بطريق الاثولة . او المراد من الركود المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الافعال ، والثاني من باب التفاعيل ، حرمة أحدهما لا تنعري الى الآخر .

ويدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل ادتوا زه .
واما دخول الانسان في اعوان الظلمة فلاحقة ايضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ما ذكرنا على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الاحاديث الداهية عن الدخول في حزمهم ونسويد الاسم في ديوانهم . وقد اشترى الى مصادرهما في المامش .

(١) سورة هود ، آية ١١٥٠ .

(٢) في ج ١ كما ص ٣٥٧ . وح ١٠ الوافي من ص ٢٦ . وح ٢ من باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٢٨ . عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر (ع) عن المعامل ٢ فقال لي : يا ابا عبد الله ولا مدة . قل ان احداكم لا يصيب من دياره شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البايع المذكورين من الوافي وثل وح ٢ التهذيب ص ١٠ عن ابن بنت الوليد : من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة حبراً . مجهولة ما بن بنت الوليد وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المحالسة لاهل المعاصي من الاصحاب المعروف ص ٥٠٩ . عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنتهم وتساعدوا على ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ وباب ٧٣ تحريم صحة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٢٩ .

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل . وح ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢ واصول الكافي بهامش ج ٢ ص ٢٤٩ المقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن ابي عبد الله (ع) قال : العالم بالظلم والمصلي له والراضي به شركاء ثلاثتهم ضعيفة طلحة وعبد بن سنان وفي رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً بظلمه سلط الله عليه من يظلمه مجهولة لا بن سنان .

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير حجة ظلمهم ، بالأمور السائعة ، كالتساية والتجارة ومحوها ولا يأس بها ، سواء أكان ذلك مع الاحرة أم بدونها ، بشرط أن لا يعد بذلك من أعوان الطلعة عرقاً ، وإلا كانت محرمة كما عرفت .

وقد يستدل على حرمتها بروايات :

مها رواية محمد بن عداور عن أبيه (١) الطاهرة في حرمة المعاملة مع الطلعة وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن قوله «ع» : (باعدوا عني) أنك تعامل أنا أيوب والريح فما حالك إذا بودي لك في أعوان الطلعة (ظاهر في أن عداور كان يدأب على المعاملة مع الطلعة ، بحيث أخفقه أعوانهم ، وعليه فورد الرواية أجبي عن المقام .

ومها رواية ابن أبي يعفور (٢) الطاهرة في ردع سائل عن إعانة الصديق في جهات السائعة وفيه أن الظاهر من قول السائل : (رما أصاب الرجل من الصديق والشدة فيدعى إلى الساء الخ) . أن الرجل منهم نصبه الشدة ، فيلجئ إلى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الطلعة ، بحيث يكون ارتفاقه من قلمهم ، ولذلك طاق الإمام «ع» عليهم قوله : (إن أعوان طلعة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد) . فمده الرواية أيضاً حارحة عن مورد الكلام . على أنها ضعيفة السند .

ومع الإجماع عن ذلك فقوله «ع» : (ما أحب أن تدقت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة ، فتكون الرواية بجملة .

ومها رواية سياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عديل الكفر . والنظر إليهم على العمد من الكفار التي يستحق بها الدار .

وفيهِ أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر من إضافة الحوائج إلى الظالمين ولو بمناسبة الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم انتفاعاً بالظلم .

(١) ضعيفة سهل . راجع ج ١ ، ص ٣٥٧ . وح ١٠ الو في ص ٢٦ . وح ٢

ثل باب ٧٦ بتحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٢٨ .

(٢) مجهولة بشير . راجع المصادر المتقدمة في الخاشية السابقة .

(٣) مرسل . راجع ج ٢ ، ثل باب ٧٤ بتحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥

ومن هنا طهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (ص) قال : (إذا كان يوم القيامة ، أدى نادى أين أعوان الطلعة ومن لاق لهم دوات أو رط كبتاً أو مدء لهم مدة فاحترقهم معهم) . وكل طهر الجواب عن رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين (ع) قال : (إياكم وصحبة لعاصي ومعوية الطالبين) . وقد تقدمت هذه الرواية في الحاشية . ومنها رواية الشيخ (٢) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يعقوب قال قال لي أبو عبد الله (ع) : (لا نعتهم على بناء مسجد) .

وفيه أن المنع عن إغانتهم على بناء المسجد لهم نحو من نعتهم شوكتهم ، فيكون كسجد الضرار الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتعد الرواية عما نحن بصدده .

ومنها رواية صفوان (٤) الطاهري في ردعه عن كراويل من هارون الرشيد . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية تدل على الجوار ، فإن الإمام (ع) إنما ردعه عن محبة نقائهم . ويدل على هذا من الرواية قوله (ع) : (نحب نقاء حق يمحرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب نقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار) .

ومع الإغصاء عن جمع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على حرمة طالسيرة القطعية قائمة على جوار إغانة الطالبين ، لا أمور المناجاة في غير حجة طلهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة .

والخاص : أن المحرم من العمل للطلعة على قسمين ، الأول : إغانتهم على « طلم » والثاني : صيرورة الإنسان من أعوانهم ، بحيث عد في العرف من القسوس إليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الطالم . وهذا معناه . وذلك حرمانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالدلالة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن إيراد من الطالم المبحوث عن حكم إغانتهم ليس هو مطلق الإغنى الطالم لنفسه ، بل المراد به هو الطالم للغير ، كما هو طر حجة من الروايات التي تقدم معناها ، بل هو صريح

(١) موثقة بالسكوني . راجع ح ٢ ثل باب ٧١ تحريم معوية الطالبين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

(٢) طريقه إلى أبي عمير ثلاث طرق حسبات في المشيخة والعهرست . راجع الباب ٧١ المربور من ثل . وح ٢ التهذيب ص ١٠٢ . وح ١٠ الواقعي ص ٢٧ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٠٨ قوله تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضراباً) .

(٤) محمولة بمحمد بن اسماعيل الرازي . راجع باب ٧١ المتقدم من ح ٢ ثل .

جملة أخرى منها ، وعليه فورد الحرمة يختص بالثاني
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الإثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه
الاطلاق ما لم يكن في السبب ، وقلنا في البحث المذكور إن الاعانة على العظم حرام
للأدلة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الإثم .

حرمة النجش

قوله (الثالث والعشرون . النجش ما دون الله ووجه واجبه ، كدبه أو إيهاده ووجه حرام)
أقول . الظاهر أنه لاحلال بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الخلعة ، وقد فسروه
بوجوب كما يظهر من أهل اللغة (٢) الأول أن يزيد لرجل في البيع ثمن الساعة وهو
لا يريد شراءها . ولكن يسمعه غيره . فيريد بربادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .
الثاني : أن تمدح سلعة غيرك وتزوجها لبيعم ، أو تذهب لثلاثتها عنه . وظاهر لو حرم
هو تحقق النجش بها ، سواء كان ذلك عن مواطاة مع النائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان عرض النجش عيش المشتري وتبريره في المعاملة فإن مقتضى
القاعدة حينئذ هو حرمة العيش مع تحقق المعاملة في الخرج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ح ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها ميبأ لا يستلزم بطلانها بيع
النجش ، وهو حرام ميبأ عنه رسول الله (ص) وفي ح ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ :
ميبأ رسول الله (ص) عن النجش . وفي ح ٥ من البيهقي ص ٣٢٣ و ص ٢٤٤ في جملة
من الأحاديث ميبأ عن النجش والتاحش .

(٢) في نواح العروس . النجش أن نواطي رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه ، أو هو
أن يريد الإنسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها شمس كثير ليظهر اليك ناظر فيقع فيها . وقال
أبو عبيد النجش في البيع أن يريد الرجل ثمن السلعة ، وهو لا يريد شراءها ، ولكن لسمعه
غيره فيزيد بزيادته . وقال ابن شبيب . النجش أن تمدح سلعة غيرك لبيعها . أو تذهب لثلاث
تنتفيق عنه . وقال الجوهرية . النجش أن تريد في البيع ليقع غيرك ، وليس من حاجتك .
وقال إبراهيم الحارثي : النجش أن تريد في ثمن مبيع أو تمدحه فيرى ذلك غيرك فيفترلك .
والأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن الشيء .

وعن المصاحح : نجش الرجل إذا راد في سلعة أكثر من ثمنها ، وليس قصده أن يشتريها
بل ليفتر غيره فيوقعه فيه .

حرمة النجش : أن عثر المؤمن في المعاملة حرام ، لاستعاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بعرض وعرض فلا دليل على حرمة إلا من حيث التجري وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام . وفيه أولاً : أن المشتري إنما قدم على الضرر بإرادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو النجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فإن النجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح وتاج المروس وغيرها ، وقد تقدمت كلماتهم في المباحث .

وقد يستدل على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي (ص) : (لعن الناجش والنجوش له) . وبقوله (ص) : (ولا تاجشوا) (١) .

وفيهِ أولاً : أن هذين السويين ضعيفان . ودعوى إجماعهم بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فإنه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فإن صم غير الحجة إلى مثله لا يبعد الحجة .

وثانياً : أنها مختصان بصورة مواطاة النجش مع النافع على النجش ، كما هو الظاهر من لعن النجوش له في النبوي الأول ، والهي عن التاجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك .

وأما الوجه الثاني (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما ليس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في مبحث حرمة الكذب : أن المبالغة حائزة في مقام المحاورة والمحادثة ما لم تجر إلى الكذب .

وأما الروايتان المتقدمتان لمصافاً إلى ضعف السد فيها كما عرفت ، هما راجعتان إلى الصورة الأولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب

(١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة شعر غيرها ص ٢٠٤ .

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وصيه . راجع ج ٢ تل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٢٠ تنهى عن النجش . حررته .

أو النفس أو غيرها من العاوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لامن جهة كونه مدحاً للسلعة .

والخلاصة : لا لدليل على حرمة النجس في نفسه ، إلا اذا انطبق عليه عنوان آخر محرم فإنه يكون محرماً من هذه الجهة .

حرمة النجاسة

قوله : (الراعة والعشرون : نجاسة (١) محرمة بالادلة الاربعة) . أقول : لا خلاف بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من كبرائر المهيمنة ، وقد تواترت الروايات من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة نجاسة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها فيجدة في نظره .

واما الاجماع فهو قسميه وإن كان معقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك الجمهور هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تصديداً . وقد تقدم بطريقه صراحة . وقد يستدل على حرمتها بمجمل من الآيات منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويسدوا في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » بدعوى ان النجاس قاطع لما أمر الله بصلته ، ويسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتلحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمباشرة الحكم والموضوع هو توجه الدم الى الدين امر وا

(١) فسروا النجاسة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجه الفساد والشر بأن يقول : تكلم فلان بكذا ، وهي مأخوذة من نَم الحديث ، بمعنى السعي لاجتراح الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : « لا انبشكم بشراركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاكرون بالنجاسة للفرقون بين الاحبة . راجع كافي ج ٢ ص ٣٦٢ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الخبع ص ٢٤١ . وج ٢ المستدرك ص ١١١ .

(٣) راجع ح ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

بالصلة وتوادد فعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أمم أمروا صلة النبي والمؤمنين فقطعهم . وقيل : أمروا بصلة الرحم والقرابة فقطعوها . وقيل : أمروا بالإيمان بجميع الأنبياء والكتب فمروا وقطعوا ذلك . وقيل : أمروا أن يصلوا القول بأعمل فمروا بها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمروا وصل كل من أمر الله بصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، وبدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالإمام لم يؤمر بإبقاء الصلة والتوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية عربية عنه .
وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (ويسعدون في الأرض الغل) . فانه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما إذا كانت النخيلة بين العنابر والسلطين ، فلها كثيراً ما تقترب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أحص من المدعى ، إذ لا تكون النخيلة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء عداً .

ومن هنا طهر الخواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والعنة أشد من القتل) . فان النخيلة قد تنجر الى قتل المومنين المحترمة ، وهناك الأعراض ، ونهب الاموال .
ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال ، بل المراد من العنة هو شريك كما ذكره الطبري (٣) وإما سمي لشرك فنة ، لانه يؤدي الى الهلاك ، كما أن لفظة تؤدي الى الهلاك ثم إن العنة بين النخيلة ونعينة هي العموم من وجه ، وشد العقاب في مورد الاحتجاج وقد تراحم حرمة النخيلة عدوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التراحم المعروفة ، فقد أصبح حائراً إذا كان المراحم أهم منها ، وقد يكون واجبة إذا كانت أهميتها شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ما تقدم (٤) .

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في صبح المستشير من مستثنيات النخيلة ص ٣٤٨ .

النياحة

قوله : (الخامسة ولعشرون : النوح بالناطل) أقول : احتجبت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على ثلاثة أقوال ، الأول . القول بحرمة نوح مطلقاً ، وقد ذهب إليه جمع من الأصحاب . الثاني : القول بالكراهة مطلقاً ، وهو الذي عن مفتاح كراهة . الثالث القول بالتفصيل بين نوح بالناطل ويحرم ونوح بالحق فيجوز . وقد اختاره المصنف . ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل وذهب بعضهم إلى جوار نوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم إلى جوار ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم إلى أن نوح بالحق إذا اشترطت فيه الأجرة كان مكروهاً وإلا فلا بأس به .

والتحقيق أن الأخبار الواردة في مسألة النياحة على طوائف شتى ، الأولى (١) مادل على المنع من النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالناطل أم بالحق .

الثانية (٢) : مادل على جوارها وحوار أخذ الأجرة عندها كلك مطلقاً . الثالثة (٣) :

(١) في ج ٢ ثل باب ٤٥ جوار كسب الدائعة مما يكتب به من ٥٤٢ : عن الزعفراني عن أبي عبد الله «ع» : ومن أصيب بمصيبة جاء عند تلك المصيبة دائعة وقد كسرها . ضبيعة بسامة بن الخطاب .

وفي رواية الخصال : إن الدائعة إذا لم تنب قبل موته تقوم يوم القيامة وعابها مردل من قطران . مجهولة لسليمان بن جعفر المصري .

وفي حديث المناهي : نهى عن النياحة . مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ٢ المستدرک من ٤٣٣ : لمن رسول الله الدائعة مرسلة . وفي ج ١٠ من البيهقي من ٢٤٦ مادل على كفر النياحة على الميت .

(٢) كصحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله «ع» قال : قال لي أبي : يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا للوادب تدني عشر سنين عن أيامي . وكصحيحة الثمالي . وفي جملة من الروايات لا بأس بأجر الدائعة .

راجع ج ١ ك ٣٦٠ . وج ١٠ الوافي من ٣١ . وج ٢ التهذيب من ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ٤٥ جوار كسب الدائعة مما يكتب به من ٥٤١ .

(٣) في المصدرين المزبورين من الوافي ومثل عن العقيه قال : قال «ع» لا بأس بكسب الدائعة إذا قالت صدقاً . مرسلي .

مادل على جوار كسب النياحة اذا قالت صدقاً وعدم جوازه اذا قالت كذباً .
 الرابعة (١) : ما يدل بظاهرة على الكراهة وهي روايتان : تضمنت إحداها أن السائل
 سأل عن لياحة . والاخرى عن كسب النياحة ، فكرهها الامام «ع» ، على أنها غير
 طاهرتين في لكراهة المصطحية ، فكثيراً ما مراد بالكراهة في الاخبار التحريم . وح فتكون
 هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على المنع مطلقاً .
 ومقتضى الجمع بينهما حمل الاخبار المانعة على الوجود بالباطل ، وحمل الاخبار المأذونة وما
 هو ظاهر في الكراهة على الوجود بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جوار النياحة بالصدق على
 كراهة محتملة .

وتقريب آخر من قوله «ع» : (لا بأس بكسب النياحة اذا قالت صدقاً) . وما في
 معناه يدل بالاتزام على جوار من الوجود بالحق ، فيفيد به إطلاق الروايات المانعة . وبعد
 تقييدها تنقلب مدتها الى الروايات الدالة باطلاقاً على الجوار ، فتكون مخصصة لها ، فيكون
 الوجود بالباطل حراماً ، والوجود بالحق حائراً على الكراهة محتملة . هذا يرجع الى حكم النياحة
 وقد يقال : أنها حينئذ معارضة مما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الصفاء ، وحرمة
 إسجاع المرأة صوتها للأحباب ، وحرمة الوجود في آلات اللغو ، والمعارضة بينها تنحو
 العموم من وجه .

ولكنها دعوى جرائية ، فان هذه الروايات تدل على جواز الوجود بعنوانه الأولي ، مع
 قطع المطر عن انطباق العاصف المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .
 وأما كسب النياحة فما دل على حواره مطلقاً معيد بمفهوم مادل على جوازه اذا كانت
 الدياح بالحق . ولكن هذه الرواية انطهرت في تقييد مادل على حواز كسب النياحة مطلقاً
 ضعيفة السند . نعم يكفي في التقييد ما تقدم صراحة من أن حرمة العمل بنفسه يكفي في
 حرمة الكسب ، مع قطع المطر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» في رواية حسان بن سدير (٢) : (لا تشارط وتقبل
 ما أعطيت) . وعليه فالنتيجة أن كسب النياحة حائراً اذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

(١) في الاثواب المذكورة من باب والواقي ومثل عن جماعة قال : سألت عن كسب
 المغيبة والنياحة ؟ فكرهه . ضعيفه عثمان بن عيسى .

وفي الباب المربور من مثل : عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال : سألت عن النوح على
 الميت أ يصلح ؟ قال : يكره . صحيحة .

(٢) موثقة بحسان بن سدير . راجع المصادر المربورة من كتاب والواقي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن الهبي عن الاشتراط في أمثال هذه الأصناف ، والأمر بقول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا بأس بشؤون ومع الناس ، وأن المدلول لجؤلاه لا يقل عن أحرة المثل ، وهذا لا ينافي حوار رد المدلول إذا كان أول من أحرة المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذه المسألة مع الإغصاء عن أسانيد الروايات وصورها عن الطرح ، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو طاهر في حوار الياح على وجه الأخلاق ، وما هو طاهر في كراهة . وما هو طاهر في حوار كسب الناحية إذا لم يشارف ، كرواية حسن المتقدمة . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منعدوما من قبله محرمة) . أقول : الطاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الطالين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سامع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة حشيراً) . وغير ذلك من الروايات .

وبدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الساطل كله وإضممار الدّم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه فذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بحجة الضرورة نظير الضرورة إلى الدّم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليقات المذكورة فيها تعليقات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

(١) راجع ج ١ كباب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ تل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر كما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

المصنف منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عملية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأبى والى من ولاية اجور ارتكب شيئاً من تلك الصارين المحرمة يعاقب بها بين : أحدهما من جهة الولاية المحرمة وثانيها : من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية .

وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي المموم من وجه ، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لانتفك عن المعصية عالياً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم المباحة الى شؤون الولاية ترفعاً إليهم ، وطأاً لمصلحة عدم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ما استثنى من حرمة الولاية منها أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوع الولاية المذكورة أمران : أحدها القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بها عما لها . أما الأمر الأول فقد استدلل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفساد التي هي أهم من مفسدة اسلاك الشجع في أعوان مطلعة بحسب الظاهر وإن كانت لاستئجارها الظلم على الغير فالمعروض عدم تحققها) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالدعوى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الأمور المستحبة ، والجهات الموعوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يباوم الجهة المحرمة ، فإن المعروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لمعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لانتفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الاقدام على المعصية لرعاية الأمور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الفناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موحوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعدي .

الثالث : وهو جملة الأخبار (١) المتطابقة لظاهرة في جوار الولاية من اجترار الوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في اعتبارها على وكفاية ، وهذه الأخبار بقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق .

لا يقال . إن الولاية عن الجائر محرمة لأنها كالظم ونحوه ، ولا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد ضرورة .

فإنه يقال . إن غاية ما يستبعد من الإلزام هي كون الولاية بمصداً محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو نقل ، وإن ذهب إليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .

وقد يستدل على جوار الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف وع (اجعلي على خرائن الأرض إلي حفيظ عليم)

وفي أولها : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .
وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

(١) عن القفيعه عن علي بن يقطين قال . قال لي أبو الحسن «ع» : إن الله مع لسلطان أولياء يدهم عن أوليائه . صحيحة .

وفي خبر آخر : أولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . وح ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ .
وج ٢ تل باب ٧٥ جوار الولاية من قبل الجائر ليع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٤٩ مما يكفب به . وج ١ كما باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

إذا حارت الولاية عن الجائر فهل تنصف بالكرهية والرجحان أم هي مباحة ؟ وقول : قد عرفت : أنه لا إشكال في جوار الولاية عن الجائر إذا كان القرض منه الوصول إلى قصاصه حوائج المؤمنين ، فشاهاح شأن كذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تارة ، وبالرجحانية أخرى .

الذي طهر لنا من الاختار : أن الولاية الجائرة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات (١) الموسوعة للولاية عن الجائر في بعض الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فاستفاد من رواية أبي بصير (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي يدفع الله به عن المؤمنين أقل خطأ منهم يوم القيامة . فان الطاهر منها أن الولاية الجائرة عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، بد طاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ح ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وح ١٠ الوافي ص ٢٧ . وح ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع لضرورة ص ٥٥١ : عن الحافي قال : سئل أبو عبد الله ع عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد ع ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل على إباحة الولاية عن الجائر مع المواساة والاحسان إلى الاخوان .

(٢) في ح ١ كا ص ٣٥٩ . وح ٢ التهذيب ص ١١٢ . وح ١٠ الوافي ص ٢٨ . وح ٢ ثل باب ٧٣ تحريم صحة لطالين مما يكتسب به ص ٥٤٩ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال : سمعته يقول : ما من حمار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقسى خطا في الآخرة . يعني أقل المؤمنين خطأ لصحة الجائر . مجهولة بمهران بن محمد ابن أبي نصر . وفي نسخة الوافي « عن مهران بن محمد عن أبي بصير » وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ الحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جئت بحكي بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن زريع قال أبو الحسن الرضا ع : إن الله تعالى بأبواب الطالين من نور الله أحدهم البرهان ويمكن له في البلاد يدفع بهم عن أوليائهم .

وغيرها أن الولاية الجائرة عن اجائر مستحجة على وجه الإطلاق ، فيقع التناهي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمها المصنف (ره) عمل رواية أبي نصر على (من تولى لمسلم لنظام معاشه فأصداً للاحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان إلى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .
والتحقيق أن رواية أبي نصر طاهرة في مرحوحية الولاية الجائرة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل طاهرة في محوية الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» . (مهنياً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : عماداً جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتسرتنا بأدخل السرور على المؤمنين من شيعةنا فكن معهم يا محمد) .

وعليه تنفيذه هذه الرواية رواية أبي نصر روح فتحتص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكانت قصد الاحسان إلى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائرة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي الفصل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان إلى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان بينهم فقط فهي مستحجة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات تكراهها ، إلا هي انقول شمول

— ويصلح الله به أمور المسلمين إليهم يلجأ المؤمن من الضرر واليهم يعرّح ذو الحاجة من شيعةنا ويهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الطلعة أولئك المؤمنون حقاً أولئك أعداء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيّتهم يوم القيامة ويرهم نورهم لأهل السماوات كما ترهم الكواكب النورية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة نوره مهم القيامة حاقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) في ح ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل اجائر بما يكتسب به من ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن الفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : ما من سلطان إلا دفعه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوامر خطأ في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الأحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفصلة وهشام فاهم وابن كاشا ضيعه في السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستصحاب على وجه الإطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الأيرواني حيث حمل الروايات الثلاثة على أن في أبواب السلاطين وأجرائين من يدفع الله عنهم عن المؤمنين على غير الولاية (من وجوه البلد وأعيانه الذين يحتفلون إليه لأجل قضاء حوائج الناس) ١ .

وأنجب من ذلك دعواه أن المعاني في العال لا يستطيعون التحطيم عما يصحوا لأجله وفوضى اليهم من شؤون الولاية ١١ .

ووجه العجب أنه لا شبهة في تمكهم من الشغلات واقتدارهم على المساعدة في الحارات وإطلاعهم على طريق الأعماض عن الخبيثات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية وأما لواجب من لولاية فهو على ما ذكره انصف ما يتوهم عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب ، فإن ملائمة الواجب إلا أنه واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد لتعير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمنا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والتكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات . أما الناحية الأولى في الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من اجرائهم ولو من وجه ، فيجمع بينهما بالتحجير للمقتضي للجوارر معاً لقيس المدح من ترك مما دل على الوجوب والمدح من الفعل مما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك لتعارض بين الدليلين هو ورود لشي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منها في الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته ، بحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد ، فيقع بينهما التعارض ، ويرجع إلى قواعد . ومن الملقطوع به أن الملك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوحد فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الحائز ، وكل من الموضوعين لاساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

بمعنى المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه يقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المنعق بدي المقدمة ، بطريق الدخول إلى الأرض المعصومة لا بقاذع عريق ، أو إخماء الحريق ، ويرجع إلى قوعد باب التراحم المقررة في محله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين مخصوصة بمحتل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان في الملاك ، فيتجبر المكلف في احتياط أي مهاتمة ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كسف أهمية الملاك وأعلم بوضوئه إلى حد الإلزام في غاية الصعوبة .

وأما لكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتطهرة والروايات المتواترة من تزيين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكثرت دلت الروايات المستفيضة ، من المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لإصلاح أمور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها فبدا ما دل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقاً ، ومن أوضح أن الأمور الجائرة إذا وقعت مقدمة لواجب كانت واجبة شرعاً ، كما هو معروف بين الأصوليين ، أو عقلاً كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من انصاف الولاية الجائرة بالوجوب المقدمي إذا توقف عليها أوجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه إذا حاربت الولاية عن الجائر لإصلاح أمور المؤمنين حاربت أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالعجوى ، أو لأن دلت من جهة إصلاح أمورهم ، وقد أشار المحقق الأبروإلى هذا . وقد اتضح أن المقام من صفات باب التراحم دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات أن الدخول في الولاية غير جائز اعتداءً ، إلا أن الإحسان إلى المؤمنين يكون كفارة له . وما يدل على ذلك قوله «ع» في رسالة لصندوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل الساطع قضاء حوائج الأحياء) . وقوله «ع» في رواية زيد بن أبي سلمة (٢) : (فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوتك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فإن الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جوار الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٢) ضعيفة بريد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجتهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي

راجع المصدر المربور من ثل . وج ١ كآب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وح ٢ التمهيد

ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداءً ثم أصبح جائزا بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى إصلاح امور المؤمنين والاحسان الى إخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطلاق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعفت السند .

ولا يحى أن كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف . حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجوار . وقد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من غير باجوار مع التمكن من الامر بالمعروف إما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافى الوجوب ، ومن غير بالاستحباب إما اراد به الاستحباب بمعنى ، وهو لا ينافى الوجوب الكفائي ، بطريق قولهم . يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع أنه واجب كفائي او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر معقول لتحب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجب .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الامر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يتولى بها أكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صعوبات جوار بحالفة التكليف بالأكراه او الاضطراب بحيث يشق على المنكره او المضطر أن يتحمل لضرر التواعد ، سواء كان مائيا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبري مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى . ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى : (إيا أن تنقوا منهم نفاة) . وقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن حوار الكذب لدفع الضرورة . أما بصغرى فتبدل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ح ١ كآب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . و ج ٢ التهذيب ص ١١٣ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٦ . و ج ٢ ثل باب ٧٧ جوار قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه

قوله . (ويسمي التضييع على امور - الاول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكراه يسوع الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جوار العمل للمكره بما بأمره الجائر من المحرمات ماعدا هرقه الدم ، فان انتقية إما شرعت لتحقق بها الدعاء فاداً بلغت الدم فلا تقيه فيه . وإما الاشكال في انه هل يجوز الاضرار بالناس اذا اكراه - على الاضرار بهم ، كسلب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وفتح القصر في شؤونهم وعظمتهم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعده امكره أو من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، أو لا بد من الاقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالاول استفاداً الى أدلة الاكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات . وقد يقال بالثاني ، إذ المستفاد من أدلة الاكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره حتى هي اذا كان ضرر الغير أهل فصلاً عما اذا كان اعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الاكراه والاصطرار مسوق للامتثال على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سذكرها . وتحقيق المقام يقع في ثلاث بواحي ، الباحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او استنابه ، كتوجه الظلمة او السراق الى سلب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القمم من الضرر لا يجوز دفعه بالاضرار بغيره تمسكاً بأدلة بني الاكراه والضرر والخرج ، بداهة انها مسوقة للامتثال على جنس الامة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى أحد بالاضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدلالة المذكورة .

على انه لو جار لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالاضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً ، لشمول الأدلة لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فالتسك بها لدفع الضرر عن أحد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

بعم إذا كان الضرر المتوجه إلى الشخص مما يجب دفعه على كل أحد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالإصرار بالغير كان المقدم حينئذ من صغريات باب التراحم فيرجع إلى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء إلى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الأولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر إلى الغير ابتداء ، وإلى المكروه على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعد به المكروه (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه ، كما إذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه إليه ، وإلا فيجمل أمواله إليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الإكراه ، وهب أموال الناس وجلبه إلى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام .

وقد استدلل المنصف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل بني الإكراه بعم جميع المحرمات حتى الإصرار بالغير مالم يجر إلى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجملة الأولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن «تقية» إما جعلت لتعقن بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن طأهرها جوار التقية في غير الدماء لمحت ما لمحت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأحاديث أن التقية إما شرعت لحفظ بعض الجملات المهمة ، كالنفس وما أشبهها ، فإذا أدت إلى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : إما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله «ع» : إما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكا بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . وج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥ . وح ٩٥ أنصار كتاب العشرة ص ٢٢٥ وص ٢٣٥ .

وفي ح ٢ المستدرک ص ٣٧٨ : عن الصدوق في الهداية مرسلات والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فإذا بلغ الدم فلا تقية .

عدمه فهو محال ، وليس هناك الروايات المذكورة ، هو حوار التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جوار إصرار بغير دفع الضرر عن نفسه

والفرض من تشريع التقية قد يكون حفظ نفس ، وقد يكون حفظ عرض ، وقد يكون حفظ المال ومجوده ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، وحب الاموال . لانهما آمادها بالوصول الى هذه المراتب . وساعة اخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الفرض من تقية هو حفظ الدماء ، وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي مالم يصل الى حرمة قتل النفس .

على أنه لو عادت التقية سبب مال بغير وحائه الى الطالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً . لشمول أدلة التقية لهم معاً . فيقع التعارض في مضمونها ، وح فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإقناع الفص ، بطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه يرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتناع . ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإصرار بغيره في مورد الاضطرار دون الإكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطرار قد توجه ابتداءً الى لشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإصرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإصرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم دفع ما اضطرروا اليه ، فإن حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه في غيره مافيه ، فيخص الحديث بغير الإصرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فإن لصرر قد توجه الى بغير ابتداء بحسب إرام الطالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكره (بالفتح) لا يقع الصرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الصمان ، كما يترتب على تقية الافعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وقاعلمها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر . نعم لو تحمل الصرر ولم يصر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً . ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى وكبرى ، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل يفعل يصدر منه إرادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الاخير من العلة النامة لنتج ذل الغير فلا حتى "ه" لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الطالم

لكان المال موصوفاً ، وان توجه الصريح الى نفسه فاشترته للاضرار بالتفويض لدفع الضرر المتوعد به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تحييد المكروه بين مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض الحاجة ، وحيث كان الاول حرماً وضعياً وتكليفاً فتعين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له أساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإصرار نفسه ، ومن هنا طهر الحواشي عما ذكره المصنف أخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلا بد لآوجه يمنع عن وجوب دفع ضرر عن الغير بابقائه نفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إصرار الغير حراماً ، فإنه يجب دفع الضرر عن غيره بالإصرار بنفسه كما عرفت من آتياً ، لأنه بعد سقوط أدلة بني الضرر والاكراه والخرج فإدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة بني الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فإن الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءً ، ولم يرحس الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه الى غيره فإن هذا الحكم لا يكون حرجياً ، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فإن لزام الشارع يتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً ، فيرتفع أدلة بني الحرج .

وفيه أنه طهر جو به بما ذكره من المناقشة في صحته ، ووجه ظهوره هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً وعدمه .

السادسة الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير ، وإلى المكروه على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلحقه شخصاً آخر الى فعل محرم كالربا ، ولا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحيث فلا موضع لأدلة بني الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بذاته أن الاصرار بأحد الطرفين مما لابد منه جرماً ، فدفعه عن أحدهم لا ضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وبذلك تقع المراجعة ، ويرجع الى قواعد ما تقدم .

السادسة الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، وإلى المكروه على فرض مخالفته لظالم ، ولكن فيما اذا كانت الضرر المتوعد به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من ربه ، وإما من غيره ، ولا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكروه أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضطرار بأحد الشخصين ، فإن حفظ لنفس المحترمة واجب على كل أحد ، ويدور الأمر بين الاصرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك الى فواعد باب التراحم .

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله (الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول . الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على غيره ، او على الأئساب من المؤمنين ، وإذا اتفق التوعد عما يكرهه اتفق الاكراه ، وعليه فلا فرق وحواصليها لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض مذكراته .

قال (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه ، او نأله ممن يكون ضرراً راجعاً الى نصرته وثأته ، وأما ان لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن بعد أجنبياً من المكره . لفتح طالع هـ أنه لا بعد ذلك إكراهها عرفاً ، إلا لحوقه له بحمله على فعل ما امر به)

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشد من واحالات ، فإن بعض الأشد من يكره معاملة أي حكم من الأحكام الإلهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجور دون الخفاء ، وبعضهم يكره معاملة التكالييف المحرمة دون الواحبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكالييف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره .

ثم إن الفارق بين الأمرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكره (بالفتح) في الأول والخلاف في الثاني الذي أسكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه . وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكره لو ترك ما كره عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى : ان يحشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في أعمالهم ، والخش في زمرتهم للتقية فقط ، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرّم .

والظاهر أنه لاشبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فإن التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في موارد من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الفية حاصلة في النقام ، ومما يدل على جوار الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صواباً للعوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) حوار لتقية ، لتتري عن الأئمة «ع» لسبباً إذا كان قلب مطمئناً بالابتن ، ومما يدل على ذلك أيضاً تحوير الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقلوا ولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن طاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادر والتجيب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جوار الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا الهجوم لتقية الاضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نهي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتناع على الامة بمومئها ، فلا يصح تمتد بها لدفع الضرر عن أحد ، بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتناع في حق ذلك الغير ، وليس اوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه إذا لم يتوجه الضرر على المكروه ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصياً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لتجراح المكرويين منهم من دون أن يلحق المكروه ضرر لو لم يقلها . ومثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها ما يصرار المؤمنين وعتكهم والتكيلي بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في حوار الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على حوار الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجوار هما أولى من وجهي ، الأول . وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الإلهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمان الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٧ ثل باب ٢٩ حوار التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف

ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الإشارة إليها وإلى مصادرها في ص ٤٣٨ .

الأمر بين إقدام المكره (بانتج) على معصية لا تنظر نركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثله ما إذا أكرهه اجترأ على شرب خمر ، ولا أكره غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا يجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والفقية ، إلا أن يترب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منه ، كهيبة الله عن التبع وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب تراحم ، ويحري فيه قواعد .

قوله : (وكيف كان فيها عوارس : الاكراه ودفع الضرر الخوف الخ) . أقول : توضيح كلامه : أن لشارع مقدس قد حمل الاكراه موضوعا لرفع كل محرم عدا إلاف النفس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع ضرر الخوف عن نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التراحم ، ولكنت قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالأضرار بغيره ، وعليه فكلا عوارس من صغريات باب تراحم ، وعلى كل حال فتجاوز لولاية عن اجترأ في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين . وأما إحرار ملاكات الأحكام وكشف أحمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الإطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بهروعه وأدلة ، وقد تعرض الفقهاء وصواب الله عليهم لعدة من فروع المزاجية في الموارد المناسبة ، ولا يسبب المقام ذكره .

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشايخ المعاصرين الخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استطهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التفصي أن لهم في ذلك أقوالا ثلاثة ، ثالثها التعصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التفصي وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منتهى الخلاف مذكوره في لك في شرح قول المحقق : (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ما ذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشرط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بانفراد مشروطا بعدم قدرة المأمور على التفصي .

ويرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقا بالاكراه ، فإن جوار قبولها لا يتوقف

على الإكراه إذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالإكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الإيجاب فيه بحيث لا يتقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً واحداً مراكباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الإكراه وعدم القدرة على التقصي) ويرد عليه أنه يكفي الإكراه باعتباره في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التحلص ، فلا وجه للشرط الثاني

وقد نحلى من ذلك أن مرجع مادكره في لك إلى ثلاثة احتمالات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالإكراه ، وإحدى المشروطية هو العمل بما يأمره الجائر ، الثاني : أن المجموع المراكب من الأمرين مشروط بالإكراه فقط دون تعذر عن التحلص بحيث لا يتقدر على خلافه . ثالث : لفصل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيده الأول بالإكراه وثاني بالإيجاب فيه ، والآخر عن التحلص ، وكثرت المتوهم جعل كل محتمل قولاً رأيه

أقول . يرد على هذا المتوهم أولاً . أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به . وثانياً . لا عرف وحباً صحيحاً للعول . تفصيل . فإن الظاهر من كلمات الفقهاء رصوان الله عليهم في باب الإكراه أنه لا خلاف بينهم في اعتبار تعذر عن التقصي في ترتيب أحكام الإكراه ، أما إذا أمكن التقصي فلا ترتب تلك الأحكام ، إلا إذا كان التقصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية لمحرمة ، وبين عمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة لمرتبه على الولاية ، وبين تحريم المحرمات ، فإن أداه محرمات محكمة ، ولا يحتمل أن يجوز أحد شرب حرم مجرد الإكراه حتى مع القدرة على التحلص ، وكذلك لا خلاف بين الفقهاء أيضاً في أنه لا يعتبر في باب الإكراه تعذر عن التقصي إذا كان في التقصي ضرر كثير على المكروه ، كما أنهم لم يشترطوا في ترتيب الأحكام أن يتجأ إلى المكروه عليه بحيث لا يتقدر على خلافه كما صرح به في مسائله ، فإن مرجع ذلك إلى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الإكراه حرماً .

هم قد ترتب على المعصية التي أكره عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة لعجز عن التقصي . ومثله ما إذا أكره لجائر واحداً على معصية ، وكان الجبور متمسكاً من التحلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه ، إلا أن ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيسر له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او الهس المحترمة ، او مما اشبه ذلك .

ان حواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالي رخصة لاعزيمة

قوله : (الرابع . ان قول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يصح ، خلال رخصه لاعزيمة) افول . اذا جبر الجائر احداً على انولاية من ولد ، وعلى عمل محرم ، وكانت المحذور متمكناً من التخلص ولو شجعت ضرر المالي وإن مع ما دفع حار له ذلك . فان أدلة هي لا كراه ، بما هي مسوقة لرفع الإلزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ، طرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى لقواعد الآخر ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل الهس وما يشبهه ، فيحرم الإقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الماس مسلطون على اموالهم (١) ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر ادني بعدم إصراره ، اعدل كما في المتن لا يحلو عن مسامحه .

وهيئة اخرى . ان أدلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل الهوس وبحوه مما اهتم اشرار بحفظه فيحرم الإقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان ذلك من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السامع .

لا يقال : ان بدل المال للجائر دعماً بولاية بجرمة إعانة على الاثم .

فانه يقال . لا وجه له صفري وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة تجار مع إعطاء المكوس والكرار والصرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الإعانة على الاثم ، واما الثانية فقد عديم في البحث عن بيع هيب من يحمله محرراً له لا دليل على حرمة الإعانة على الاثم .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية

قوله : (الخامس) لاباح بالاكراه قتل المؤمن ولو نوءد على تركه بالقتل إجماعاً .
أقول : هل يشرع « لتقية » بالاكراه قتل المؤمن المحترمة أو لا ؟ أما التقية فهي في اللغة اسم لما يلقى بقتل الخوف والتخدير والجسب ، والمراد بها هنا التمسك عن صرر العالم بموافقته في فعل أو قول مخالف للحق .

والظاهر أنه لا خلاف في حوارها حفظ الحيات أهمه شرعية ، بل قد عرفت في بحث الكذب عند البحث عن أقوال الأئمة الصادرة نفية إجماع الربيعي وضرورة العقلاء وتطاول الآيات والروايات على جوار الكذب لا يجد نفس المحترمة

على أنه ورد في بعض الأحاديث (١) - (٢) جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت « التقية الدم فلا نقيه » . فإن الطاهر من ذلك أنه إذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي محرم فإنه يصح مباحة مقدمة لصيانة نفس المحترمة عن تلف ، إلا أن التقية إذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فلهذا لا يشرع ح ، لما عرفت آنفاً أن كلاً من الشخصين مشمول للحدث ، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً أن العرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ أموان المؤمنين وأعراضهم ونفوسهم وما أشبه ذلك من شؤونهم ، فإذا توقف حفظ شيء منها على إتلاف عدله من شخص آخر ارتفعت سقاية ح لا ترتفع العاية منها . ومثاله ما إذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه تقية . والنوحه فيه أن شمول احراز التقية لهم على حد سواء ، وإذا ترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فراجع في ذلك إلى الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .

عاية الأمر أن ما دل على أن التقية إنما شرعت ليحقق به الدم ما طرأ إلى بيان المرتبة العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم هذه المرتبة فقط .

ومن هنا طهر ما في كلام المحقق الأيرواني ، حيث قال (وبقرع عدي أن المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو أن التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لا محالة أتى أو لم يأت فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الإصرار بالناس مع الإكراه عليه ص ٤٥٥ .

لا تنفاه ما هو العرض من تشريع التقية) .

ومع الاعضاء عما ذكرناه فان ما فاده إما بلائم قوله «ع» في رواية عبد بن مسهم (١) إما جماعات التقية ليحقق بها الدم فإذا سعى الدم فبئس تقية) . فانه يمكن ان يتوهم منها أن العاية من التقية هي حفظ الدم وإذا كان لابد للظلم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية . ولكن بئامه قوله «ع» في رواية أبي حمزة اثبت في (٢) مما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بدغت التقية بدم ولا تقية) . فان هذه الرواية طاهرة ، بل صريحة في أن تقية د توفقت على إراقة الدم ولا تقية . فتكون هذه الرواية قرينة لبيان إيراد من لرواية الاولى ايضاً .

ثم إنه لا فرق بين إيراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث لرحولة والابوة ، ولا من حيث العم والجهل ، ولا من حيث احرقة والعبودية ، لاطلاق قوله «ع» (٣) إما جماعات تقية ليحقق بها الدم فإذا سعى الدم ولا تقية) .

وأما الاكراه - وقد تقدم معناه في الأمر الثاني - فهو لا يسوع قتل بنفس المحترمة بلا خلاف بين الفريقين ، ووجهه فيه هو ما تقدم من أن الأدلة الدالة على جواز الاكراه وضرر والخرج وردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاصرار بالمعصية مضاف للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبقى الدالة الدالة على حرمة قتل نفس المحترمة سليمة عن المراحم . نعم اذا أجبر لظلم أحد على قتل أحد شخصي محقوقي الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاقق ، وكان لا بد له من التوجه على رأس أحد ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى فواعد التراحم ، ويتضح ذلك لمعطى ما حققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الفريقين ، فانه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ لاهم منه ، وترك الآخر . وهذا نظير الاكراه على بقاع ضرر المائي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه . لا يقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (٤) بالكفاية بين الدماء المحترمة ، ومعها فأي معنى لملاحظه لاهم ولهم في ذلك ، وقد ورد ذلك في الاخبار استقصية المذكورة في ابواب القصص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد لتكافؤ الذي دلت عليه الآية و لروايات إمامه هو القصص قطع ، فلا أساس له مما نحن فيه ، ومن هنا انتضح حكم ما لو كره اجائر أحد إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد اجلى الصبح ، وانكشف الغلام ، وطهر انفارق بين التقية والاكراه موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

(١) سورة المائدة آية ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

أن المستحق للقتل قصاصاً

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم) .
 أقول : مستحق للقتل قد يكون مهدور دم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ،
 كالمصاب بالجنون ، المصاب بالبله ، المصاب بالجنون ، المصاب بالبله ، المصاب بالجنون ،
 بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن احارة حاكم شرع ، كمن ثبت عليه اخذ شرعي الموجب
 للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لعرق معين ، كمن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة في خروجه عن حد الهوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس
 سلب احترام دمه عند كل من اطلع على حخته وردائه ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس
 ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : (فإذا بلغت «تقية الدم» فلا تقية) . وعليه ولو اقتضت
 التقية او الاكراه قتل «اصي» ولا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوارحه على التقية والاكراه
 فمهما يكون أولى بالخوف ، إلا أن ترتب اثمته على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على
 قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثاني فحكمه حكم تقية لهوس المحترمة ، ولا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي
 حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير حاكم شرعي ، ومن هنا
 يعلم حكم الثالث أيضاً . فان «الكتاب العزيز» (١) إنما أثبت السلطة على دم القاتل لولي
 المقتول ، فلا يسوغ بغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد
 اجعلى مما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني ، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد
 من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره الى عموم رفع ما استكروهوا
 عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا
 لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ، ط ١ باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم النقية والاكراه في قتل المخالفين

قوله : (وما ذكرنا طهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل خلاف) . أقول : قد أشربنا آتياً إلى أن العرض لأقصى من النقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ النقية إلى الدم ، وحيث قد دل على عدم جريان النقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم النقية فيما إذا أدت إلى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه حكم قتل المخالفين بالنقية أو بالاكراه حكم سائر المحرمات التي ترتع حرمتها بها .

قوله : (على الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يقتصر بالقتل وجرح) أقول : إن الطاهر من قوله «ع» (إنما جعلت النقية ليحفظ بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بخوار جرح العير أو قطع أعضائه بالنقية ، فإن دليل جوار النقية كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان ولا يشمل ما إذا كانت شموله مائلاً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكراه فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات لكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، ولا بد وأن يلاحظها المتخصص . حسب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : المحفو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقعة فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة إلى هجاء أهل الذمة أيضاً .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتب به ص ٥٥٢

و ج ٢ المستدرک باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به نفسه مما يكتب به ص ٤٤١ .

(٢) في ج ٧ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التضي بالالفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وفد استدال المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة مدعوى أنه ينطبق عليه عنوان المحرم والمر وأكل اللحم والتعير وإراعة السر، وكل ذلك كبيرة موقفة، وجريمة مالهكة، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع.

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجهة الاثنية، وقد يكون بالجهة الخبرية، أما الأول فلا شبهة في حرمة، لكونه من الدر ولهمز، والاهابة والهنك، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته، ونطق القرآن تكريم بحرمة الهمز والمر (٢).

وأما الثاني فإن كان الخبر مطاقاً للواقع كمجوز المؤمن بما فيه من المعائب كان حراماً من جهة الغيبة والهنك والاهابة والتعير والمهر، وإن كان أخيراً مخالفاً للواقع كان حراماً ايضاً من نواحي شتى، لكونه كذباً وهتاً، وإهابة وطملاً، وهمزاً ولماً.

ولا طارق في أفراد المؤمن بين العادل والفسق غير المعار، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه، فقد تقدم في البحث عن مستنديات الغيبة أن عمدة الدليل على جوارعية المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعاً، فإما أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو لا تنقاص المتجاهر، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبية.

ثم يحوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصالحة احترامه، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، وبذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين).

وأما هجو المخالفين أو المدعيين في الدين فلا شبهة في جوارحه، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بأمرة الأئمة الاثنى عشر، وكونهم مفترضي الطاعة ومن أوضح أن ما دل على حرمة الهجو يختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام، وبقتك

(١) راجع ج ٢ ثل ابواب عشرة الحج. وج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة.

(٢) سورة الهمة آية ١، قوله تعالى: (وبل لكل همرة لمزة).

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣.

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه .

وهل يجوز هجو المدح في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المصائب أو لابد من لاقتصار فيه على ذكر العيوب الموحودة فيهم ؟ هجوهم بذكر المصائب غير الموحودة فيهم من الأقاويل المكادة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في محث حرمة الكذب ، لا أنه قلنا تقتضي المصلحة المبررة جوار هتهم والإضرار عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم انتصاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استدامة شؤونهم لصحة المؤمنين حتى لا يعتزوا «رأهم الخبيثة» وأعراضهم المرجفة ، وذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وهم يوم كي لا يظفروا في الإسلام) وكل ذلك فيما إذا لم ترتب على هجوهم مفسدة وقتية ، ولا فيجزم هجوهم حتى بالمصائب الموحودة فيهم .

وقد طهر من مطاوي ماد كرهناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحجاً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (لكم عنهم أجل) .

حرمة الهجر

قوله : (الثامنة والعشرون : المحر) . أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والفحش من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين لعقلاء في معوصيته وحرمة ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البداء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله حرم الجنة على كل لحاش بذيء وليل الحياء لا يساني مقال ولا ما قيل له) . وفي

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الاعتياص لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ ككتاب الجنس باب أن الأرض كلها للامام «ع» ص ٤٢٧ . وح ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الجنس للشبهة من أبواب الجنس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من حالهم ؟ فقال لي : الكف عنهم أجل ، الحديث . مجبولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ ثل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البداء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرک ص ٣٣٩ . وكابها مش ج ٢ مرآة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

صحيحة عند الله من سار (ومن حاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (الداء من اجده ونجده في سار) . وفي موثق ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لاشك فيه أن يكون خشاً لا بلي مائل ولا ما قبل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من خش على أخيه المسموع الله به بركة رزقه ووكله إلى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (كان في بني اسرائيل رجل دعا الله أن يرزقه علامات ثلاث سبع ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال : يارب أعيد أمانك فلا تسمعي ، أم قريب أنت مني فلا تحبسي ؟ قال : فأناه آت في عباده فقال : إنك تدعو الله منذ ثلاث من لسان بدي وقاب عات و اجار المتجور عن حده في الاستكثار غير نبي ، ونية غير صادقة ، فأفزع عن بدائن وليتق الله فليكن ، ولتحسن بيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام)

وفي صحيحه في بعض النسخ (يعني قصص الجهاد من أصبح لايهمهم ظلم أحد ، يا علي من حاف الناس لسانه فهو من أهل سار . يا علي شر الناس من أكرمه الناس انك . شره وشر خشمه . يعني شر الناس من باع آخرته بدينه وشر منه من باع آخرته بدينه غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الحامس) مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عيماً أو كفاية تعداداً أو توصلاً على المشهور) . قول : احتلت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الاول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصنفين عن غير المحققين من التفصيل بين المتعدي فلا يجوز ، وبين التوصلي فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن غير المحققين في الاصحاح من التفصيل بين الكفائي التوصلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز . الرابع : ما ذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي تجب على الاجير عيماً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصلية فيجوز كالمساعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : ما سبب إلى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفائي كتجهيز الميت ، وهذه النسبة موهوبة بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لافي حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، وهو

مخالف في الموضوع ، لا في الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان العرض الاثم منه لآجرة فلا يجوز ، وبين ما كان العرض الاثم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه معتاح الكرامة

السابع : ما حكاه في لسغة عن حده في المعاصيح من تفصيل بين التعدي منه والتوصلي فصع في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين الكفاي منه والعيني ، يجوز في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين ما كان وجوبه للصورة أو لحفظ النظام ، فجوز في الاول ، ومع في الثاني مطلقاً ، سواء كان الواجب دينياً أم غيراً

الثامن : ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العيني معيبي والكفاي التهدي . فلا يجوز وبين الكفاي التوصلي والتجديري ، فيجوز ، ويظهر منه التردد في التجديري التعدي .

التاسع : ما هو مختار عندما من جوار أحد الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً في هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الاخوان المذكورة قد ادعى الاجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعدي ، فان من المحتمل اقرب إن المحمدي قد استدلوا في قيام الحرمة الى غير الاجماع من الوجوه المقررة في المسألة .

على أنه يصعب على نفقيه دعوى الاجماع على نحو اموجبة الكليّة ، مع ما طلعت عليه من الاختلافات وتفاصيل نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو تصريحاً في بعض الموارد الجزئية ، كاقضاء والشهادة وتعليم صيغة الكاح أو لفاتها على المتعدين .

(١) في ح ٢ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن تأخيرين مهم حوزوا أحد الاجرة على الاذان وتعايم القرآن والامامة والوعظ . وفي ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على صاعه مطلوبة من الاخير طلب عين اذا لم تقل البينة كالصلاة وإلا يصح ، وأم الاعمال المطلوبة كغاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفي ص ١٨١ اقرموا بنجواز أحد الاجرة على الامامة مع الاذان وفي ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى من الاجارة على بعض الامور المستحقة كالامامة والتدريس والاذان وتعايم القرآن والفقه والحديث . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قرني كالصلاة والاذان وغيرهما ، نعم يصح أحد الجعل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة - فافهم -

في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها يقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجمالاً أن موضوع البحث في المقام إنما هو حجة العادة ، وحجة الوجوب فقط ، وما يعتبها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحجج التي اعتبرها الشارع المقدس في عقد الاحارة ، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المحامية فيه عند الشارع .

وهذا لا يختص بالواجب ، بل يجري في المستحبات أيضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للإفتاء ، واستئجار الفاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار محل الصراب للطروقة . وهذه الأمثلة مبنية على تعنى عرض الشارع بمحامية الأمور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاحارة أن تكون مفعلة بين المستأجر عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه طلاق إجارة المكلف لامتناعه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وطلاق الاحارة للآتيان بالمستحبات لنفسه ، كالوادل لبومية والياية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الآخر أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاحارة هي تبديل مفعلة معلومة بموضع معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للموضع المعلوم ، وبلا انتفاء حقيقة الاحارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من الموضع والموضع مكان الآخر بحيث يدخل كل منهما في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع . وفي النعمة أن الاجارة بدون هذا الشرط سميية ، وأكل للعدل بالدين . ولذا لا تصح الاحارة على الاموال المنيية ، وإبداء الحركات اللاعية ، كالذهاب الى الامكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاحارة لا تقتضي لا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبدلة ، وأما كون المفعلة راجعة اليه فلا موجب له .

وأما حديث سفيية المعاملة فمرد عليه أولاً : أنك قد عرفت صراحاً ، وستعرف في ميحث البيع إ شاء الله . أنه لا دليل على طلال المصالة السميية ، وإعنا الدليل على طلال

معاملة السفينة ، والدليل هو كونه محصور التصرف في أمواله .

وثانياً . قد تقدم في البحث عن بيع الانواع وعبره ، وسعود عليه في بحث البيع أن آية لتجارة عربية عن شرائط العوضين ، بل هي راحة لي حصر مساب المعاملة في الصحيح والباطل . هذا مع أن الدليل أحص من المدعى ، أن المستأجر قد يستمتع بعود البيع إلى عبده ، كما إذا استأجر شخصاً على امتثال فرائض نفسه لكي يتعم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهي عن المنكر ، وأراد استئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام ، وحضار المرددين والعاصين . وعلى الجملة أن لبحثها يتمحصر لير أن صفة الوجوب أو صفة العادية ماهرة عن انعقاد الاجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر سواحي في استتوت في عقد الاجارة .

أن صفة العينية لا تنافي في الاجارة

مقتضى القاعدة جوار أحد الاجارة على مطلق العادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الاجارة أم عنوان اجارته اذا تم سائر شروط المعتبرة فيها ، ولا شبهة أن صفة لعادية لاتنافي الاجارة ، والمجلاة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة . وقد أورد على هذا الرأي بوجوه .

الوجه الاول . أن العادات لا بد وأن تؤتي بقصد القرية ، وأخذ الاجارة عيناياً في القرية والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعمي الاخلاص في العمل المستأجر عليه إلى داعمي أحد الاجارة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق إلى محصل ، وتوضيح ذلك أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتي به بداعي تملك الاجارة ، وهو يناق في قصد الاخلاص وأخرى يدعى أنه يؤتي به بداعي تسلم الأجرة حارماً وتلك . يدعى أنه يؤتي به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان ضرورة ان تملك الاجارة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمره .

وأما الدعوى الثانية فهي ايضاً كذلك ضرورة انه يتمكن الاجم من التسليم بغير العمل في بعض الموارد ، والعمل الخالي من قصد القرية في جميعها ، فلا يكون لداعي الى العمل بما هو عبادي غير قصد القرية ولو من جهة خوفاً من المذاب لاجل عدم تسليمه العمل الى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما إذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا ان الاتيان به لاجل ذلك (أي لاجل ان يستحق المطالبة شرعاً) لا يثبت عن قصد القرية في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به غير قصد القرية ، وإزماءه المستأجر تسليم الاجرة ، فانياه بالعمل لاجل لاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة عندما كان الاجم متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون داعيه الى لا يان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله الى ذلك نظر من أحاب عن الاشكال المذكور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول دعوة الأمر لفو من باب الداعي الى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر في دواعي امثال العبادات كوها جهات قريبة بحيث تنتمي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قرفي خرج العمل عن العبادية وعن تمحصه لله وإن لم يكن الداعي عسى القربي في عرض الداعي الاله .

وبه أنه قد حققنا في معناه انية من كتب الصلاة انه يشذ في العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارنتها ومؤخراتها ودواعيها حالصة لوجه الله الكريم ، وطالباً لرضاءه ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في عباداتهم الجهات الراجعة اليهم من المنافع الدنيوية والاخرية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة اليهم عبادية العبادة ، إلا اذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما في الرياء ، وقد ورد في الاحكام المتطافرة (١) ان الرياء لا يدخل عملاً إلا وأمسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً : ان العاية المقصود من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية او الجهات الاخرية ، وضروري ان هذا النمط من الامثال منحصر في الاثمة الظاهرين وع والانبيا المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١

المستدرک ص ١١ .

فقد قال أمير المؤمنين (ع) : (١) : «عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعدتلك» .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي الخلق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها لعمد وسيلة لازدياد النعمة والنعمة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمهارة ، وترساً لدفع النعمة وإهلاكها ، وقد أشار إلى هذا في الكتاب قوله تعالى (٢) . (لئلا شكركم لأربابكم ولئلا كفرتم إن عدايتي لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من إراده التي أعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول إلى الحور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السموات والأرض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية .

وقد أشار إلى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهباً) .

وقد ورد في كثير من الأدعية كدعاء أبي حمزة الثمالي وغيره تعليل الإيمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لا غبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب إلى الله ، وتحصيل رضاه من غير أن يفترق بها غرض آخر من الأعراض الدنيوية أو الآخروية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثمانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين إليه ، ولا يباله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وأبي ذر ومريق من الأكابر .

وقد انصح مما ذكرنا أن الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الأخيرة هو ارتفاع العبد حتى في الدرجة الأخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فإن ما لم يحصل رضى الله والتقرب إليه هو ضرورة العبد محبوا لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه .

وعلى هذه المناهج المذكورة في السمر إلى الله والتوجه إلى رحمته وعمرانه والتمسك به ورضوانه لا تملأ عبادة إلا وقد قصد العبد فيها أن يصل إليه تنفع من المدافع حسب اختلافها باختلاف الأعراض وقد عرفتها . نعم الدرجة الأولى وهي عبادة الائمة حالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلى أن رجوع شيء من دواعي العبادة لغرض الله لا ينافي إلا خلاص فيما ،

(١) راجع ج ٧ مرآة العقول ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .

(٢) سورة إبراهيم آية : ٧ . (٣) سورة الاعراف آية : ٥٤ .

(٤) سورة الانبياء آية : ٩٠ .

والتقرب إلى الله بها .

وبشير إلى ما ذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله (ع) (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبدة العبد . وقوم عبدوا الله تاركين له على طيب الثواب فتلك عبادة الأحرار . وقوم عبدوا الله حياءً فتلك عبادة الأحرار وهي أصل العباد) . ومن هنا تصبح مهملان مذهب إليه بعضهم (٢) من فساد العبادة التي بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

ابوجه الثالث أن دليل صحة الإحارة هو عموم أو فوا بالعقود ، ويستحيل ثبوتها للعقود لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإبهاثه ، فالوفاء بعقد الإحارة هو لآنيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجمع مع الآنيان به أداء لحق الله وأمثالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتناع لأمر المولى . وحيث لا يقبل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الإحارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولاً أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإبهاثه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عبوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعاقد نقصد فقط في الخارج بأي نحو متفق عليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي يعقد به الإحارة مصداقاً لعبارة العبادة والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كان الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخرج بداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد تقرب إلى الله ، ولكنه دعوى حرجية .

وثانياً أن دليل صحة الإحارة لا يحصر بآية الوفاء ، بالعقد لكي يلزم من عدم ثبوتها لعدم مقارنه دليل الصحة ، بل في آية تجارة عن تراض عن وكفاية .

(١) حسنة لأبراهيم وهاشم . راجع كما ٣ مشح ٢ امرأة العقول ص ١٠٠ .
وج ٣ الوافي ص ٧١ وح ١ ث ١ باب ٩ ما يجوز قصده من عيبات البية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ح ١٥ أبحار كتب الخلق ص ٨٢ عن الفخر الرازي في تفسيره للكمي أنه بقر اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لا أجل أخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصبح عبادته ، ووردت عند تفسير قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) .

وعن المحقق السبائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة إلى إطلاق العبادة إذا قصد بعملها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا منافٍ للخلاص .

فإن قيل . إن الأمر الإيجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر العادي المتعلق به عادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد منمورا به ضميرين متحالفيين وهو حال قلنا . إن الأمر الإيجاري المتعلق بالعادة أيضا أمر عادي ، فإن وجوب تسليم العمل المستأجر عليه إلى مالكه حكم كلي احتلائي من غير أن يكون له شأن من التعدية أو التوصية بل ينصف بها بلحاظ . وما متعافى ، وعليه فإن كان متعلق الأمر الإيجاري توصليا فهو توصلي ، وإن كان تعديا فهو تعدي ، وعلى هذا فإذا انعقدت الإجارة ، فعادة كان الأمر الناشئ منها عاديا ، أيضا ، فاصبح مؤكداً للأمر العادي المتعلق به في نفسها مع قطع نظر عن الإيجار ، كما ذهب إليه كاشف معطر . وتلميذه صاحب أجواهر

وتوضيح ذلك . أما قد ذكرنا في البحث عن التعدي والتوصلي من ثم لاصول أن قصد القرينة مأخوذ في متعلق الأمر الأول على ما عودناه ، وفي متعلق الأمر الثاني على ما اختاره شيخنا الأستاذ ، وعلى كل حال فالأمر قد يقع بمثل العمل بقصد قرينة ، ومن الواضح أن الأمر الإيجاري قد يتعلق بهذا العمل . فافترض كون العمل المذكور مورداً للإجارة ، فتعلق الأمرين شيء واحد ، فلا شبهة في ذلك ، بل هو يكون بوجوب مؤكداً كما في غير المقام .

وقد انصح بما ذكرناه لانه لا روجه في ذكره . فمضى مع اتحاد المحققين من استعانة التأكيد . حق في النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره . أن الأمرين متعلق بذات العمل ، والأمر الإيجاري أو النذري أو نحوه متعلق بالعمل الواجب المقيّد بقصد القرينة والامتثال ، ومن الواضح أنه لا يعقل التأكيد في ذلك (الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبة الصعق إلى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم اتفاق الأمرين بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة أنه لا يعقل أن يكون الأمر الإيجاري مجردة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرينة فيكون توصليا دائما .

ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الإجارة بالعادة أمور :

الاول : أن الموجر كما عرفت إنما يملك الإجارة بعقد الإجارة من غير أن يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة لاجير بإيجاد متعلق الإجارة ولو كان الغرض في الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الإجارة فقط أكان إيجاد العمل لأجل ذلك محصيلا للعاصل .

وعليه فالداعي إلى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الراجير من العادة ليس إلا أمر ادولي وانحرف الإلهي ، دون تملك الإجارة . ولا يفرق في ذلك بين مراقبة المستأجر على الاحير

للاتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فإن شأن العبادات ليس شأن الافعال الخارجية المحضة كالطسرة والساية والبجارة ونحوها لكي يكون حصول استئجار دخيلا في تحقق العمل واتقائه ، بل العبادات مشروطة بالية ، وهي أمر قلمي لا يطلع عليها في ادق انفس بالاعلام الغيوب ، او من ارتضاء بغيره .

الثاني : انه لاشبهة في صحة تعقب الدر او العهد او ايمين بالو اهل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كلالشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واحدة بذلك ، ولم يستشكل احد في كون هذه الاوامر لطارئة عليها مادية للاخلاص اعتبر فيها ، وواضح انه لا فارق بين ذلك وبين ما نحن فيه .

الرابع : قد ورد في الاخبار المستقيمة ، بل المتوازية اقرب الى العبادات بذكر فوائدها ومشواتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الاخبار ان لا تنس امثال العبادات حجاب المنافع المتفرقة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجهة بين المقام وسها .

ومن هذا المعنى ماوردت في الشريعة المقدسة عبادات من لادعية والو اهل لشق الاعراض الدنيوية . كسعة الرزق . وقضاء الخو نج ، وأداء الدين ، وارتراق الولد ، ودفع الضرر ، وعلاج المصاب . وغيرها من الخيرات الدنيوية ، ولم يتوهم احد متناظمتها للاخلاص ، مع انها من المنافع الدنيوية . والظاهر انه لا فارق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عاينه المصنف (ره) انه (فرق بين عرض الديوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل ، وبين العرض اخاصل من غيره . وهو استحقاق الاجرة ، من طالب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا بدح في العادة ، بل ربما يؤكدها) . وقد سجل هذا الاشكال غير واحد من الاعاظم كصاحب الدلعة وغيره .

وفيه ان عرض المكلف من الاتيان بالصلاة مثلا قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط لتقرب في الدين أصلا ، فلاشبهة في بطلان هذا النحو من العادة من غير فرق بين ما نحن فيه ، وبين عبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة الجمعة وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من لعبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالبا لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافي لعبادية ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وعليه فلا فارق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الاجارة ، لانه قد عرفت أن الاجرة فيها تملك مجرد العقد ، وأن امثال العبادات المستأجر عاينها يستند الى أصل المولى

إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل ، ولا يملكه ، لا بتامم العمل فيستند امتثال العادة الى داعي تحصيل الجعل وهو ما لا خلاص فيها .
 وجوابه يظهر بما تقدم . فان تحصيل الجعل وإن كان داعيا الى الامتناع ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الاثم ، إذ لولا ذلك فإن العامل يمكنه أن يأتي بالعمل حايث عن بعض الشرائط التي لا يجمع عيب غير علام الغيوب ، ويحيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح .
 وعلى الجملة لا يعرف وجهها صحيحا لطلال العادات التي تنتهي بالآخرة الى استعانة ق الاجرة ، ولا يرى فيها حجة مخالفة للاخلاص ولتقرب .

أن صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تحيري ، وكفائي ، وعيني ، ومن وقع احد القامين الاولين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، ويستتبع لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التحيري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لاشبه في جوار أخذ الاجرة والجعل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ما يتعلق به الوجوب في الواجب التحيري وكفائي إما هو اجماع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجمالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأحد الاجرة أو الجعل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أحد الاجرة على الواجب ، فإن ما حدث عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا احصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التحيري في نوع ، فأما وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبعي الدفن مثلا في الكفائي وطبعي العلق مثلا في التحيري بحيث له أن يدرس الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتقد أي فرد من أفراد الرقاب ، فإذا وقعت الاجارة أو الجمالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أحد الاجرة عليه من قبيل أحد الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه بين كونها تعبدية ، وكونها توصيلية ، وقد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجب التحيزي والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصيات الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب نوعي مقدي ، فيكون أحد الاجرة عليها من قبيل أحد الاجرة على الواجب وفيه أما قد حققنا في علم الاصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي ، فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف الى ذلك أن مقدمة الفرد لكي تست من المقدمة المصاحبة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فإن كان مصعب الإباحة أو الجمالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم بطريقه في الواجب التحيزي والكفائي ، وإن كانت مصعبها مصعب الوجوب فقد علمت اختلاف فقائنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فقطضى القاعدة هو الجوار مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات . ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس مالاً ، وإنما يقال مال لا احترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .

ولكن قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية دائمة تكوينية ، وله واحدة له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لتكون الموحودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس ملك دعوى جزائية ، ولا شبه أن هذه الأعمال المصافة الى امر موضح لرعات العقلاء ومساواتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتصور مقاماتها مالاً ، ومع الإحصاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع ادمالة عليها ، وشأنها ح شأن الكلي ، إذ يكفي قبل إصافته الى شخص خاص لا يتصف بالملوكية والمالية كليتها ، وإذا أصيب اليه ولو حين قوله بملك ما من حطة مثلاً هدف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الدمة ، وبحكم بزمان عمل الحر اذا موته أحد بعد أن ملك الغير بالإباحة وغيرها .

الثاني : ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان ملاً ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون أحد الاجرة عليه . كلاً للمال بالناظر

وفيه أولاً : أن آية النبي عن أكل المال بالباطل عريضة عن شرائط العوضين ،

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورة على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتناقى المقهورة عليه من قبل الإحارة أيضاً ، فيكون لازم الامتنال من ناحيتين ، وهذا طبع شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، ونظير الثمرة فيما اذا حالف الآخر عن أمره ، ولم يمثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتنال من ناحية الأمر بالمعروف ، فإنه يجوز للمستأجر أن يحبره على الامتنال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ماأفاده شيخنا الأستاذ من أن الإحارة والجملة قد اعتبر فيها أن لا يكون العامل أو الآخر مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي ، بل لا بد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، ولا فلا يكون ملاً في نظر العرب ولكك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع أنه لاتتحور المعاملة على الافعال المحرمة ، كالكدب والغيبة والزنا وغيرها ، فإن الأدلة الدالة على حرمتها لاتجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فإن مقتضى هذه العمومات ، يعود المعاملة الواقعة على الافعال المحرمة ولزومها . وأنه المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فهي متناقضان ، ومع الإحصاء عن ذلك فهي لايجتمعان في نظر العرب .

وهذا المحذور لايجري في الواحات فإنه لاتناقى بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناقاة بينها وبين الاوامر العادية ، وقد أوضحنا ذلك أدماً ، وعليه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعدها وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لا فرق في عدم القدرة على التسليم بين تعاق الإحارة بالمهرات والواجبات فإن المكلف في كليهما يكون عاجراً شرعاً عن إيجاد متعاق التكليف ، إذ القدرة لا بد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين . لفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدركة الاجماع فإنه على فرض تحققه فإن انقضى منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الأجبر فعلاً وتركاً ، وإن كان مدركة اقتضاء العقد بذاته وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاتنافيه ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كان مدركة السوي المشهور (هي التي عن بيع العرر) .

ففيه أولاً : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في البحث عن بيع العرر

وثانياً . أنه لا عرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : ما نسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن اتتأق بين صفة الوجوب وأحد لعروض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بموك لله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا صبح أن يكون مورداً للإجارة . لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أحد لأجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الإجارة قبل ذلك .

وفيه أ. لو سلم استحقاق توارد المكي على مملوك واحد فاعماهي في المالكيتين العرضيتين أن يكون شيء واحد مملوكاً لثنين في زمان واحد على نحو الاستغلال . ولا تجري هذه الاستحقة في المالكيتين بطولتين . أن يكون ساطه أحد الشخصين في طول ساطه الآخر ، فإن هذا لا يحدور فيه ، ل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسطة الأولياء والأوصياء والأوكلاء على تصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلي ، فإن ملكية هؤلاء في طول ملكية ملاك ومن هذا عين ملكية العبد على أموالهم سواء على جوار تملك العبدان مالكيتهما في طول ملكية مويهم . وكذلك في المقام ، فإن ملكية المستأجر بعمل المستأجر عليه في طول ملكيته تعالى له ، ل ملكية ملاك لأموالهم في طول ملكيته تعالى لها ، فإنه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية بحدوده ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الملاسفة بالاصافة الإشرافية ، وقد سلط الاسر على سائر الموجودات ، وجعله ملكاً لها ، إما ملكية ذاتية كملك الشخص لأعمه ودمته ، وإما ملكية اعتدية ، كالملك لأمواله ، وأهل لي مادكرناه برفع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق شارع للعمل وتملكه بالترع من طلبه من قبل استحقاق لأدبي وملكه الذي يداني تملك الغير واستحقاقه) الخامس : ما نسب الى شيخ السكير أيضاً ، وهو أن من أوارم لإجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقانة والتحويل ، لدليل ساطه وكل ذلك مما هو لوجوب لعمل المستأجر عليه

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي مادكرناه : أن لواجب المسد حر عليه ناحيتين ، احدهما : حينية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكفي . وثانيتهما : حينية تعاق الاصر الاحاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتحويل في الواجب إنما هو من ناحيته الأولى . ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس : مادكره شيخنا الاستد ثانياً من أن الإجارة او اجمالة الواقعة على الواجب أهمي من المعاملات السفية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فإن من شرائط الإجارة او اجمالة

أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .

ولكنك قد عرفت مراراً : أنه لا دليل على بطلان انعانة السفينة ، فتكون العمومات محكمة ، على أنه لا شبهة في إمكان الانعناع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفينة ، وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة التي مهد بها للبحث عن اخذ الاحرة على الواجب السابع : ما احتمله بعض من ثبوت المحققين ، ونسبه إلى استداده في محث القضاء ، وهو أن بذل لعوض مازاء ما تبين فعله على الاجير لقوله محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن : ما نسبته إلى بعض الاعلام من أن الايجاب ينفك عن مصلحة تعود إلى المكلف واخذ الاحرة على ما يعود بهه إليه أكل للبال بالباطل .

وقد طهر حواش هذين الوجهين من الاجوبة المتقدمة . وقد تجلّى بما حققناه ان الاشكالات المذكورة لا ترجع إلى معنى محصل تركه إليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فاسهم باقشوا في حوار اخذ الاحرة على الواجب ، واضافوا إليه شبهة بعد شبهة ونقداً بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة يدهش منها القند بصير في طرته الاولى !! (وأما الرد فيذهب عنه . وأما ما يبعث إلى من فيمكن في الأرض) . وقد طهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما نسب إليه من «قول بخوار تلي وجه الإطلاق . والله العالم» .

قوله . (ثم إن صلح ذلك لعمل المقاتل بالاحرة لا يمثل الايجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاحرة ، وإن لم يصلح استحقاق لاجرة وفي الواجب في دمه أو في وقته ، ولا عوقب على تركه) . اقول : لا يخفى ما في هذه العبارة من الفلق ولاضطراب ، وحاصل مراده . أن الايمان بالواجب المستأجر عليه قد يقترب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاحرة كلاهما ، كما إذا استأجر أحداً لتطهير المسجد فظهره بقصد امتثال امر المولى ، فإنه مع استحقاق الاجرة ، وبعد ممثلاً ، وكذلك الحال في الواجبات المتعدية على ممتلك ، إذ قد عرفت أن أحد لاجرة عليها لا ينافي جملة . ومنها وقد يكون الايمان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاحرة وسقوط الوجوب غير امتثال ، كتنظيف المسجد وإيقاد سرق واجهاد وغيره من الواجبات التوضيحية والاجير حين ما ياتي بها غير داعي لامر يستحق الاحرة ولا يكون عمله هذا امتثالاً بواجب على العرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لعرض كونه توصلياً ، كما أنه يسقط عن بقية المحكمين إذا كان الواجب كفاًئياً .

وقد يكون الايمان بذات العمل موجباً لاستحقاق الاحرة وسقوط الوجوب لامن

جهة الانتيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوحوب ، كما اذا أوجب الشارع عملاً بعنوان
الحماية ، أتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفع الميت ماء على أنه واجب على المكلفين مجاناً
فلو أتى به لا مجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن
المفروض أنه مقيد بالحماية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوحوب يسقط عند ذلك ،
لارتفاع موضوعه ، وفي جميع هذه العصور يتحقق سقوط الوحوب ، واستحقاق الاجرة .
وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالانتيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان
الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة
على المكلفين عيماً ، فانه اذا أتى بها المكلف بإزاء الاجرة وقبلنا بمناذاتها لقصد القرية
والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وإن كان يستحق الاجرة لاحترام
عمله ، وعليه فإن بقي وقت الواجب وحث عليه الإفادة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل
دليل على تداركه بالقبض .

حقيقة " النياية " على العبادات

قد ذكرنا في محث التمدي والتوصلي من علم الاصول أن الاصول الشرعية والعملية
تقتضي عدم سقوط لتكاليف العبادية عن كل مكلف مانتان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن
يمثل تكاليفه العبادية بالقيام .

وعليه نياية الشخص عن غيره في امتثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى
الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النياية في العبادات الواجبة
والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في
ذلك دعماً لما نوهه بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للصوب
عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالتقرب الجسمي المكاني لا يقبل النياية .

وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النياية عن الغير في امتثال وطائفة
بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الانتيان
بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل مائه وتقربه ، ولا
شبهة أن هذا التنزيل في نفسه مستحب ، وإما بصير واجباً بالاجارة وحوماً توصلياً من غير
أن يعتبر فيه قصد القرية في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في طبيعة النوب عنه ،

لأن الأجير لا يبرح عن عهدة التكليف إلا بالانتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يعمل نفسه دائماً عن غير في العمل وطعمه متقرراً به إلى الله ، وإنما يأخذ الاجرة لليابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فإن منابت حين ماثنى بالعمل فعلى أحداهم قسي من أفعال الجوائح ، وهو ليابة وثانيها خارجي من أفعال الخواارج ، وهو العمل المذموم فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعذر لفعل دأباً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد العاهة ، فترتبه عليها ، ولا تنافي بين أحد الاجرة على اليابة وبين الانتيان بالعمل ذات متقرراً بها إلى الله تعالى .

وفيه أن أحد الاجرة إما لتزيل نفسه من عمله مليت وبياتته عنه في الانتيان وطعمه ، وبما للانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد اليابة القلبي ، سواء أثنى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو يذم به مصلان وعلى الثاني فيعود محدود ، وهو أحد الاجرة على الأمر لعبادي ، فإن الموجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : مادكره المصنف في رساله القصص من أن (اليابة مشتملة على قيود منها كون العمل صالحاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقصاء عن نفسه أو عن الغير باجرة أو غيرها ، وكل من هذه القيود غير مذهب لفصد الإخلاص ، ولا حرة في حق فيه إعمالاً وقمت أولاً وبالذات بأراء القيد الثاني ، أعني اليابة عن ريد ، بمعنى أنه مستأجر على عناية عن زيد بالانتيان بهذه العريضة المتقرب بها ، وقيد القرنة في عمله على حاله ، لا تعلق للإحارة إلا من حيث كونه قبضاً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في اليابة عن الغير التقرب بيدة على التقرب المتروط في صحة العادة انسخه مافات لاحرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجمالاً) .

وفيه أولاً : أن أخذ الاجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القرنة يستلزم وقوع الاجرة بأراء نفس العمل أيضاً ، وعليه فيعود المحدور المذكور .

وثانياً : مادكره بعض مشائخنا المحققين من (أن لفعل قلبي وعمل خارجي وإن كانا متفرقين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لا شك في أنه بولا الفعل القلبي بما له من العاية وهي استحقاق الاجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من العاية ، وهي القرنة فالإخلاص الطولي غير محموط بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغايته على العمل القلبي بغايته) .

الثالث : مادكره شيخنا الاستاد توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وماخصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المذموم عنه ، بل حار للغير الانتيان بالعمل عنه بياحة ، ويجوز للتوسع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القرنة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل المذموم لأجل اعتباره في المذموم فيه .

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعي يصح واحداً اذا وقعت عليه الاحارة ، و ح
لا يخرج الدائب عن عهده بامتثاله قصد القرنة والاحلاص ، وواضح أنه لا تنافي بين
اعتبار التقرب فيه ، وبين حوار أخذ الاحرة للنياحة ، فان الاجرة إنما هي براء قصد الدائب
النياحة في عمله عن الموب عنه ، لا على نفس يعمل بحيث اذا قصد الدائب الايمان بذات العمل
المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الايمان به بداعي أمره سجد به براء الاحرة كان عمله باطلا
ولكن يرد عليه أولاً : مادكرناه في جواب المصنف وثانياً : أن الاوامر المتوجبة
الى شخص عربية عن شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن الموب عنه بامتثال الدائب
كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الامر المتوجه الى الدائب بلحاط اعتباره في الامر
المتوجه الى الموب عنه . والتوجيه لذكر أشه شيء بدعوى سقوط الامر بالصوم
بامتثال الامر المتعلق بالصلاة ، وأشه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد لتقرب في الامر
نفس الثوب لمحض الامر العادي المتعلق بالصح

وثالثاً : أنها لو سلم صحة ذلك ، وسكنه بما يجري في لينة عن الاحياء ، فان الاوامر
المتوجبة الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالوف . فلا معنى له امر لكي يقصد الدائب
في امتثال العمل الموب فيه ، واثني به ، قصد التقرب والاحلاص ، وهذا لا ينافي اشتغال
دعة الميت بالعبادات العائنه كما هو واضح .

ورهاً : أما لو انحصر عن ذلك أحد ، وسكنه بما يتم مع توجه الامر الى الموب عنه
مع أنها يرى ما عيان ، وشاهد بوجودان صحة النياحة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلاً ،
كسياحة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحمة ، كاطواف
ومحوى ، بذاهة انتفاء الامر ح عن الموب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدره ، وواضح
أن الموب عنه لا يقدر على الاين بامور غير محصورة ، وكك تجوز النياحة في الحج عن
لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للموب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الامر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنياحة في العبادة عن الميت
بل الحي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الامر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر
عادي ، فيعتبر فيه قصد لتقرب والاحلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاحارة ،
وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالدائب عن الغير في امتثال عباداته إنما يتقرب الى الله
تعالى بالامر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالامر العادي المتوجه الى

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب
القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب إلى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العادة لاتنافي الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول . لعمل المستأجر عليه قد يكون حراما ، وقد يكون واجبا ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مستحبا . أما احرام والواجب فقد تقدم الكلام عاينها ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة لها .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عاينه ، بل هو مقتضى القاعدة الاولى ، إذ لا ترى مانعا عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفا . أن صفة العادة وكذا صفة الوجوب لاتنافي الاجارة أو الجهالة وكذلك صفة الاستحباب ، فلها لاتنافيها بطريق الاولوية .

وعلى هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير الديانة في المستحبات ، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتيب الثواب على قصد التقرب والاحلاص ، كالآتيان بالواهل والرياءات وبين ما لا يتوقف ترتيب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد ولقناطر ومحومها .

من كان أجيرا لغيره في الطواف

لم يجزه أن يقصده لنفسه

قوله : (ولو استؤجر لا طاعة صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الاصحاب هذا وجوها ، بل أقوالا : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ح ٣ من المذاهب من ١٨١ عن الملكية حوروا أحد الاجرة على بعض الامور المستحبة . وفي من ١٨٨ عن الشافعية نصح الاجارة على كل مسنون كالآذان والاقامة وعلى ذكر الله كالتهاليل . وفي من ١٩٥ عن الحنابلة لانصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في من ٤٦٠ .

مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استوحر للإطاعة بغيره ، او لحله في الطواف ، وقد سبه المصنف الى جماعة منهم الاسكافي . الرابع ما ذكره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحله في الطواف ، فانه منع من احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : ما ذكره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعاً او حاملاً بحالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منها طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المحصورة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون أجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعي في الخارج ، وقد يكون أجيراً للإطاعة به ، وقد يكون أجيراً لحله في الطواف . أما لصورة الاولى فانه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاحارة تقتضي احتصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر . ولذا لو فوته احد بعينه له ، والأمر بالطواف التوجه الى الاجير يقتضي الايمان به عن نفسه وعدم إجرائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الاوامر المسوقة لبيان الاحكام التكليفية .

ومما يارة اخرى ان المستأجر إما يستحق الحركات المحصورة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للاجير ان يحتسبها عن نفسه ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

واما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف او للإطاعة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يعمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المحصورة الصادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا نفع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة .

ولكن الظاهر هو الجواز نعماً لجم عدم من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إما هو الحمل فقط ، ومن الواضح أنه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأخير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها العاجر عن المشي بالطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف ، وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أمران : الأول : أنه اذا لم يتصف الحامل في هذه الصورة بما

اعتبر في لطائف من الشرائط - كالشي على الفقري مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المعلوم به أنه لو كان معص الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستاجر عليه في الخارج .
 الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جوار حمل الغير في الطواف مع المجر عنه ، فهي باطلاقها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فامان ذلك أيضاً على صحة ذلك ، لاسيما طاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا يذ في قصد الحامل الطواف لنفسه ، ليكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله . (لا يجوز أخذ لاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه) أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة (٢) .
 والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جوار أخذ الاجرة على الواحدات وعلى المستعصات تعبدية كانت أم توصية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي يقال بالذل ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل بالصدي بالدواعي غير القرينة لاتنافي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كاشتغال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هبثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله ع : رجل كان معه صاحبه لاستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في حمل فطاف بها طواف العريضة بالبيت وبالصفا والمروة أيجزه ذلك لطواف عن نفسه طوافها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لاراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ . معناه أي وافقه بكونها ، فأما عوض عن واحد القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حمص بن البخثري عن أبي عبد الله ع : في المرأة تطوف بالمعبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لاراهيم .

راجع ج ٨ النواحي ص ١٣٥ وج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .

(٢) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك حوار أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة اذا كانا مما يرجع مع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاحله الاستئجار ، كالأعلام بدخول الوقت أو الاحتراف به في الصلاة ، والافتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أحد الاحرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا كان العمل المستأجر عليه حاوياً لشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعديلاً أو توصيلاً ، وعائيه فهو مع إشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق عرضه بكونه مجابياً فانه خارج عن حريم البحث ، ولا يحتص ذلك بالعادات ، ولا بالواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة (ع) حرمة أحد الاحرة على الاذان وعلى الإمامة .

قوله : (وعلى الاشبه كالفي الروضة) . أقول : هذا سهو من قلعه الشريف ، فانه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والاقامة على أشهر القولين) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم حوار أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن مؤدباً يأخذ على أذانه أجراً . ضعيفة للنفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التطهر بالمسكرات من الامر بالمعروف ص ١٢٢ في حصة حران باب هاتم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الاذان بالاجر والصلاة بالاجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن زيد ابي علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) انه أناء رجل فقال : بأمر المؤمن بالله إني أحبك لله ، فقال له : لكبي أمصك لله ! قال . ولم ! قال : لاني تنفي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعد الله بن منة ، والحسين بن علوان ورواها الصدوق مرسل إلا أنه قال : تنفي في الاذان كسأ .

وفي ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا نقل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن ابي حمزة (ع) قال : لا نصلي خلف من ينفي على الاذان والصلاة بالناس أجراً ولا نقل شهادته . صحيحة

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم حوار أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم ين من الواجبات التي يحرم أحد الاجرة عليه عند المشهور تحمّل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملاً وأداءه كما يظهر لمن راجع الى كتاباتهم في مواردّها وهذا هو الظاهر من الكتب الكريمة (١) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً دهاب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو حوار أخذ الاجرة على الواجبات مطلقاً ما لم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أنها لم يجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة في قوله تعالى : (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) . أن المعنى في الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ، وواضح ان هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة ، نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة بحاجته .

هذا كله اذا كان تحمّل الشهادة او أدائها واجباً عيبياً . واما اذا كان كل منهما واجباً كعائياً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفائي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فإنه واجب على جميع المكلفين ، لا على شخص واحد معين . ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واحدة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفائية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمّل او الاداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعليم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الايراد على القائمين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) وفي آية ٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمّل الشهادة من أبواب الشهادات ص ٤٠٧ .
(٣) في ح ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتب به ص ٥٤٥ .
و ج ١ كآب باب ٣٨ كسب العلم من العبثة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٧ —

ورهبهم الى الكذب وعداوة الحق . ثم لا يصح من القول بالكراهة ، لورود النهي عن ذلك في بعض الأحاديث لمحمول على كراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من المسألة (١) على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعم وحوازه ضعيفة السند ، ويرجع الى عمومات ما دل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الطاهر من آية سحر (٣) لا ممة كلفه في الدين ، ويذار القوم عند الرجوع اليهم أن لا يفتا أمر محلي في الشريعة المقدسة . ويجرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— في رواية حسبان المعلم عن أبي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفي رواية أفضل عنه «ع» : إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بعض . وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨ .

وفي المصدر المذكور من ثمن عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان خطاه يوم القيامة . مرسل . وفي ح ٢ المستدرک ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي في ح ٦ من سنه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعم الاجرة للتعليم . وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٨ .

(٢) في ح ٢ ثل باب ٣٧ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحه عمار بن مروان حمل الامام «ع» من السحت اجور القضاء .

وفي ح ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفي حصة ابن سنان بابي هاشم عن أبي عبد الله «ع» عن قاض بن قريش بن يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٢٦٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بل الكلام في شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجوار الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الأجرة على الأتيان بالوجبات كالتقصاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الأتيان بالمستحبات كالإندان ومحوه . والوجه في ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جهتها ، لعود النفع إليهم ، فإن أي شخص إذا أتى بأي شيء يرجع إلى الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين كالأمور المذكورة وغيرها حار لولي الأمر أن يذره عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجرة المنزل أو مساوياً لها أو أكثر منها . ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اغض في ذلك ، أو أدن وأكبرك مؤثك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا حصة .

بمعنى يشترط في جوار الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للمصالح المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتسباً بالبدن بحيث لا يقدر على قوت نفسه وعياله وهو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فإنه يصيب لحقوقي المسلمين .

أقول : لو قلنا بحرمته أخذ الأجرة على الواجبات أو المستحبات فإن لادله الدالة على الحرمة مختصة بحوائج الأجرة واجعل فقط ، فلا تشمل بقية العاشرين المنفقة على المتصدين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فإنه معد لمصالح المسلمين . فيجوز صرفه في أي جهة ترجع إليهم ونفسهم ، بل يجوز هؤلاء المتصدون للجهات المذكورة أن يتمتعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال إذا كان العمل من الأمور المستحبة ، وغايته ولاوجه لا اعتبار الفقر والاحتياج في المرتبة كما ذهب إليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال : إذا صار التقصاء وأمثاله من الواجبات تعينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية التابعة على ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ومحوها ، ومن لوازمها جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بأرائها .

فإنه يقال : إن التقصاء ومحوها وإن كانت من الواجبات عينية فإنها إذا انحصر المقامي شخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقس التقصاء وأمثاله

بالواجبات العينية انتهاء خصوصاً اذا أراد القاضي أن ينتقل من بلد الى بلد آخر ، بل الامر كذلك في جميع الواجبات العينية اذا توفف على الاتيان بها ترويج الدين ومصلحته المسلمين

بيع المصحف

قوله : (حاقه تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة) أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا الى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره الى لجوار . والمراد بالمصحف الاوراق المشتملة على الخطوط ، كقصة الكتب ، دون الخط فقط ، كما احتاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فان الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محصاً تاماً معروضه ، فلا يمكن بيعه كما كانه حتى يبحث فيه بأنه يقابل ماثن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالخبر وعمره ، فإنه لا يقبل النقل والاتقل ، وكيف كان فلا وجه للدخول عن جوار بيع الخط الخالي عن الاوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة الى الاوراق شأن صدور الدعوى العرفية التي يلزم من انتفاء انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي .

وأما حسن الخط وحودته فذلك من قبيل الاوصاف الكمالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفاء انتفاء المبيع لكي يترتب عليه طلال البيع ، بل يثبت الخيار للمشتري له ، فلا اذا كان الخط بحرمة من الجودة صار مباحاً لساثر الخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية عرفية ، ويلزم من انتفاء انتفاء المبيع ، بحكم سلطان البيع .

ويطير ذلك مادام باع فراشاً على أنه مسوح مسح قاسان فان أنه مسوح مسح آخر فان الأول لجودة مساجته بعد في نظر العرف مائلاً للثاني ، فيسقط البيع ، لان ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف بما الاوراق المحردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل الى الاول والثاني فيتمين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : ما دل (١) على حرمة بيعه ، أي الاوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كما عن عبد الرحمن بن سليمان عن ابي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : إن

على جوار بيع علاقه وحديثه وحديثه الثانية ما دل (١) على حوار بيعه لمقع المعارضة بينهما .

وقد جمع المصنف بينهما أن لطائفة المحورة وإن كانت طاهرة في جوار البيع . ولكهما — المصاحف لن تشتري ماد اشترت فقل : بما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحديثه وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن بيع المصاحف وشراؤها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والذهبين وقال : اشترت منك هذا بكذا وكذا ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها شيخ في باب ذنن تدون

يب . عن حجاج المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تنبع الكتاب ولا تشتريه وسع الأديم والورق واخبرني ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح

يب . عن سماعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا يبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام ، قالت : لما نقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الذهبين والحديد والفضة وإياك أنت تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرارقي من أبي حمزة الطائفي . راجع ج ١ كاص ٣٩٢ . وح ١٠ الو في ص ٤٧ وح ٢ التهذيب ص ١١٠ . وح ٢ ثل باب ٥٩ عدم حوار بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عيسى الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن يبيتي لم أبيعها ؟ فقال : ألست تشتري ورقا وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعاجلها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنيسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان مابين المنبر والخائط قدر مائتي الفضة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم أهم اشترى بعد ذلك ، قالت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشتري أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجرا ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كما وابصعون ضعيفة لعثمان ابن عثمان .

يب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) إنما كان يوضع عند القافة والمنبر ، الى ان قال (ع) : أشتريه أحب إلي من أن أبيع . صحيحة . راجع المصادر المتقدمة .

لم تعرض إيمان كفيفته ، فلا تعارض ما دل على حرمة بيعه المتخصص للبيان .
واحتتمل في الجواهر حمل الأحبار المجبورة (على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها
على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمماً لأورد البيع ، ومورد الإحارة ، فربية قوله
عليه السلام . وما علمته بذلك ، كذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل مورداً للبيع ، فلا بد من
تفزيله على الإحارة) .

ويرد على الوجهين أن كلاماً من لبي والانسات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إما
ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين شيء من الوجهين ، لأنها
من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لها من العقل والنقل
ويرد على خصوص ما في الجواهر أنه لا وجه لحمل العقد الواحد متضمماً لموردي الإحارة
والبيع معاً تمسكاً برواية عبد الرحمن بن سنان المذكورة في الخشبة . فإنه مع ما في كونهما
ضعية لسند . أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، يد الطاهر من عمل اليد في
قوله (ع) (قل إنما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك
بكذا وكذا) هو الأثر الحاصل من عمل ، لا نفس العمل ، فإنه لا وجه لكون العمل
بعد وقوعه متعلقاً بالإحارة .

والنتيجة أن تحمل الطائفة السابعة من روايات على الكراهة بدعوى أن العاية المقصوى
من النبي عن بيع المصاحف إنما هو الذنب والاحترام للكلام الله عز وجل ، فإنه أجل من
أن يجعل مورداً للبيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقال بشئ
بمئس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لا ساوي عند الله حرج بعوضة ، فكيف يمكن
أن يقع جرح من ذلك نعم أنقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العادة ويدور عليه مدار الإسلام
ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة المهدايا ،
ويسمون بمن أنقرآن هدية ، وعليه فيحمل النبي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لا رشاده
إلى ما ذكرناه .

وبدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (أشتري أحب إلي من أن
أبيعه) . وقوله (ع) في صحيحة أبي بصير : (أشتريه أحب إلي من أن أبيع) . وقد
ذكرناهما في الهامش . فإن كون لشراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهة البيع
وكونه مساوياً بعظمة القرآن ، ولو كان النبي تكليفاً لم يفرق فيه بين البيع والشراء .
ولواسمنا دلالة الروايات المأبغة على الحرمة ، ولكم إظهاراً في الحرمة تشكيكية ، فلا دلالة
فيها على الحرمة الوضعية . أعني هاد البيع وعدم دوده ، لعدم الملازمة بينهما ، وقد تقدم ذلك

مهرراً . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير مستحقة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن ما دل على حواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية جماعة المتقدمة في الحاشية المصرحة بحرمه بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية جماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد . فلا معارضة بينها .

ثم اذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو مكراهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه ففقتضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من انتهاء النقل والانتقال حتى ألحقة بالمعوضة ، لوقوع الموضع في مقابل أهنة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ما ذكرناه جريان السيرة التقطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، ويدل على ذلك أيضاً الروايات (١) الدالة على أن المصحف من أحولة ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد ، وإذا لم يكن له بيت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، ولو لم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الأحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أنصف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه بقصاً ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالصالح .

وما تقدم يظهر ضعف ما نقله المحقق الأبرواري . من أن (مورد الاحبار المانعة هو بيع ويمكن جعلها كتابة عن مطلق الواقف الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالإرث) .

ثم إنه على القول بحرمه بيع المصحف ، أو مكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا بصرف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا يمكن منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا مبدئاً للانصراف المذكور بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعدم طهنته ، وأنه يعوت عن الإنسان متاع عين ماله ثم بحس ، فإذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يخرج ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

(١) راجع ح ٢ كتاب ١٢ ما يربط الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . و ج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . و ح ٣ ثل باب ٣ ما يحجب به الولد للذكر الأكبر من تركه أبيه دون غيره من أبواب ميراث الاوين والاولاد ص ٣٢٣ .

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بقى لكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو نكتاته في الأوراق الملوكة ، وعليه فاما ان تكون القروش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يقع مآرائه جرمه من انتم ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبي الخط في ملك البائع او ينتقل الى المشتري وعلى الأول فبالم ان يكون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاعتق . وعلى الثاني من انتقلت هذه القروش الى المشتري في مقابل جرمه من انتم فهو البيع المنهي عنه ، ومن انتقلت اليه بغيره - كسائر ما يدخل في البيع فهرأمن الاوصاف التي تتفاوت قيمته ووجودها وعدمها - فهو خلاف مذهب المشايخين والتحقيق ان قروش القرآن وحطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لذلك الاوراق ملكية تامة ، ودخيلة في مائة الورق كقيمة الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرب ، وعليه فورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوصييح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف ، شاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كيفية الاشياء وان كانت بحسب الدقة فلسفية من مقولة الاعراض ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، وقد يكون نظرم الى الاشياء اقسامها بالاصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاوصاف التي هي من اوارم الوجود وقد يكون نظرم فيها الى الهيئة بالاصالة والى المادة بالتبع . لكون الهيئة من الصور النوعية في نظر العرب ، كما في الكائنات والكور المعنوية من الحرف ، فاهما في نظر العرب نوعان متباينان ومن كانا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرم الى كليهما كامراض المسوح من الصوف فان الاعتبار في

(١) في ح ٢ من باب ٥٩ عدم حوار بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن علي ابن حمزة قال : وسألته عن الرجل هل يصح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس بصحيح . ورواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلاً عن جامع الزمطري صاحب الرضا (ع) وقريب عنه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح بن عبد الرحيم ما يدل على ذلك .

نظر أهل العرف عمادته وهيئته . فهو مماثن في نظره مع المادة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الأول فالمالية فيه من ناحية ما ورد لخروج اوصافها عن الرعات ، وأما القسم الثاني فمالية فيه بخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالبيع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للمهينة والمادة معاً ، فإن الطريقة الى كل منها ، وعليه قد اختلفت اوصاف المبيع من كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما ادعى كوراً فان كساً ، او بيع هر شا وطهر عسرة ، ووجه البطلان هو ان الواقع غير مقصود ، ومقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف النكالية فان كان لوجودها دخل في ريدة ، ثم ثبت عند تحلف الخبار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبيع تغيير الهيئة . يكونه نصرفاً في مال الغير بدون إدارته ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مفقودة ، كتمثيل كل المادة الباطلة .

وإذا عرفت ذلك فقوى . من القوش في المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم يكن مالاً ، ولا يملوكة نفسها ، وانكسر دحية في مالية الاوراق ، من هذه بقوش في نظر أهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع احد مجموع هاتين المادتين على أنه مصحف فان دوراً حالية عن الخطوط ، او كتاباً آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع في نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المفاتيح ، مثلاً ، وعان ، والجواهر وعمار متشابهان ، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمة او الكراهة في بيع المصحف هو الورق المقوش الذي يسمى مصحفاً ، ورؤيد ذلك في رواية سماعه من قوله (ع) : (وإياك ان تشتري لورق بهيه القرآن مكتوب) .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المذاهب الواقعة عليه في الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استقراءهما من الروايات السابقة :

الأول : ان يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحديد والاحلية ، ولكن يشترط المشتري على البائع في ضمن العقد ان يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآن - بحالاً ، ولا يلزم التصريح بذلك اشترط ، فانه بعد الساء على حرمة بيعه فالقرآنه القطعية قائمة على اعتبار ذلك لشرط في العقد ، بداهة ان عرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لاشترى غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : ان يكون المبيع بالاصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البائع وتنتقل المادة الى المشتري .

لا يقال - إذا كان المبيع هو الأمور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف ولزومه على وجه الإطلاق حتى إذا ظهر عيب في نقوش الموجودة في الأوراق فإنه يقال - لا بأس بالالتزام بذلك إلا إذا اشترط المشتري على النائع صحة الخطوط ، فثبت المشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو كراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين ، أو يجرى إلى الأبعاض أيضاً ؟ ربحاً قيل بالثبوت ، لقوله «ح» في رواية سماع المذمومة : (ويك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باع حراماً) فإن هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه يشمل الحكم الكتب التفسير ، وكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب الفقه واللغة والمحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لماسة الأبواب ، كقصص كتب الحديث . ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جوار بيع الكتب المرورة وشراؤها من غير تكبر حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم يروى سمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهة البيع فضلاً عن الفقيه ، وإن فلا بأس بالالتزام بجوار بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المرورة وغيرها . بل قد يقال : إنه إذا حار بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن حار بيع أبعاض القرآن نفسها ، لأنهم دالملاك فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح . فإن دليل المانع : أعني « رواية سماع لم يهرق فيه بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جوار بيع الأبعاض كان ذلك كاشعاً عن جوار بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحل الإشكال المسألة على الكراهة .

والكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل لي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، ولو تمت الأدلة المانعة عن بيع المصحف لم يجر الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة : أعني « الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدى منها إلى الأبعاض المأخوذة من المصحف فضلاً عن التعدى إلى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجوار بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين مراه ومن : حر عنه عدم جوار بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى : جوار تلك الكافر للمصحف وعدم حوار . الثانية : أنه سواء على حوار بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر ؟ ولا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولية القطعية .

أما الناحية الأولى فالظاهر هو حوار للأصل ، فان مقتضاه حوار تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أن لم يجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه أولاً هو حوار ذلك لأي أحد من الناس . ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل ماختم وما لا يختم من الميسوط ، أن ما يوجد في دار الحرب من المصحف والكتاب التي ليست بكتب الزينة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه : الأول : الخوف مادل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولاً : أنه لا دليل على ذلك ، بل مادل على وجوب بيعه ، يدل لا لزوم على تملكه إياه ، إذ لا بيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه يفتق عليه ، مع أنه لا يفتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فإنه مضاف إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم دلالة عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جعله في مكتبة مطيعة للاطلاع على آياته وراعيته ، بل قد ترتب على ذلك عداوته إلى الإسلام .

الثاني : النووي (١) المعروف (الإسلام بطو ولا يعلى عليه) . يدعى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

للمصحف يوجب الاستعلاء على لاسلام ، فلا يجوز .

وفيه أولاً : أن السوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه محل ولا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن لاسلام يعطى على رقية الأديان في العام . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشهر من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة لاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللامعة بحيث يفهما كل عاقل مبرهن حتى نصيبان ، ويتضح ذلك جلياً بل لاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله نه لى على الله والعباد وغيرهم من واضح يفهمه أى أحد . لا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فانها تدعى على خيال واهية . ونوعت باردة تشبه بأصناف الأحلام الثالث أن بيع المصحف من الكافر يوجب منك ، لعدم دلالة هناك حرمة الله .

وفيه أن من هتك أمر الله ، وبني بيعة من كافر عموماً من وجه . فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكاً له ، كما إذا اشتره وحمه في مكة بغيره . واحترمه فوق ما يحترمه بوع المسلمين . وقد يتحقق لهك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر ، كما إذا كان تحت يد مسلم لا بدالي هتك حرمة الله ، بجمعه في مكان لاسلام . وبمعاملته معاملة المخلات والمرء الطيس الباطلة . وقد يعتمد ، كما إذا اشتره كافر وبيعه ور ، صهره .

على أن لهك الله يترتب على تسبيل الكافر على المصحف حراماً . لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فإذا وكل مسلماً في بيعه وشراؤه وتصرف فيه والانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهك من ناحية تلك الكافر إياه .

الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستبرئ بحججه ، لا علم العادي بمس الكافر إياه بالرطوبة ، فيكون حراماً من هذه الجهة .

وفيه أولاً : أن بيعه منه لا يلزم بحججه ، فإن سبها محرم من وجه ، كما هو واضح وثانياً : أن ذلك من صغريات الإغاة على الإنهم . وقد عمت في الدعوى عن بيع العيب من بماله محرراً أنه لا دليل على حرمة الا في موارد خاصة .

ويهدف الى جميع ما ذكرناه أن المستند من اوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً ، وقد تقدم مراراً أنه لا ملازمة بينهما وبين احرمة اوصيه .

ثم إن اوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فانها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضاً ، خصوصاً اذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

ثم إن المصنف (ره) ذكر : (أن أبا حنيفة المصنف في حكم الكل إذا كان مستقلاً ، وأما المتفرقة في تصاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللعوق ، لعدم تحقق الإحالة والعلو) .
وبرد عليه أن لازم ذلك جواز بيع المصنف منه تماماً إذا كان جره من كتاب آخر ، والمفروض حرمة ،

جواز السلطان

حوار أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

قوله : (الثانية : جواز السلطان وعمله ، من مطلق المال المأخوذ منهم مجزئاً أو عوضاً) أقول : إن مورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص بكل طريقة من أموال الناس المظلم والمعدون ، وتخصيص الكلام بحوثر السلطان وعمله إنما هو من جهة الفسدة ، وعليه يصح البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ عن يأخذ أموال الناس بالسرقة أو الفسب .

ثم إن المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآحاد إما أن لا يعلم - ولو إجمالاً - وجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فإما أن لا يعلم بوجود الحرام في خصوص المال المأخوذ - أو هو يعلم بذلك - وعلى الثاني فإما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور

الصورة الأولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا شبهة في جواز ذلك ، لعدم قاعدة يبعد المصيدة من الاحذر كثيرة الواردة في موارد عديدة ، وللروايات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

(١) بب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : ما ترى في رجل يبي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأما أمره في رجل عليه فيحيي ويحسن إلى ورعها أمره بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدره من ذلك ؟ فقال لي : كل واحد منه فلك المهم . وعليه الوزر . صحيحة .

بب . عن أبي العرقا قال : سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) وأبا عبد الله (ع) : أصبحك الله أمره بالمل فيحيي بالدراهم أحذف ؟ قال : نعم ، قلت : وأحجج بها ؟ قال : نعم . صحيحة .
بب . عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع) : إن الحرس —

وقد استدل المصنف (ره) على ذلك مصابفاً إلى الروايات الخاصة بالأصل والاجماع ، أما الاجماع فيجتمعت قريباً أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاختيار الخاصة الواردة في المقام ، فلا يكون إجماعاً تعديداً .

وأما الأصل فإن كان المراد به قاعدة اليد - وإما غير عنها بالأصل بالمساهلة والمساهمة - فهو متين ، لأنها من القواعد المسلمة بين عقهاء ، فحل الجائر في هذه الصورة حال نية الناس وإن الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال عدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للمكهار أيضاً ، وإن أراد بالأصل غير قاعدة اليد فلا نعم له وجهها صحيحاً .

وقد يقال : إن المراد به أصالة لصحة ، فإن قاعدة تقتضي من فعل المسلم على الصحة ، والمعرض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة غيره المسلمين .

ولكن يرد عليه أنه لم يعم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكي تفسد ما خلاقه في كل مورد يشك فيه ، ودليلاً إجماعاً هو السيرة ، وهي من الأدلة اللبية ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والاتفاقات مع حرار هاية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الملاهي تحقق صحته أو فاسداً لخلل في إيمانه أو قبوله فإنه يحمل على الصحة ، وأما إذا شك فيه من جهة أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة .

ومن هنا لو أشار أحد إلى دار مبيته وقال : كنت هذه الدار نكداً فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة لصحة الدار ، أو دافقنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن السامع أصيب أو قصولي فإنه لا وجه للحل على الأول بقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالأصل هو أصالة الإباحة الشائعة بالأدلة العقلية والفقهية . وفيه أن أصالة الإباحة إنما تجري في الأموال إذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الأصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما إذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الإباحة بحكومة الأصل آخر ، وهو عدم انتقال الأموال المذكورة إلى الجائر من مالك سابق ، فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر ، إذ ليس هذا أصل موضوعي يثبت ملكيته لها في يده إلا

— والحسين «ع» كما بقلان حوائر معاوية مجهولة ليحيى .

بب . عن محمد بن مسلم وزارة قالا . سمعناه يقول : حوائر المهمل ليس بها بأس . معصرة ، ومجهولة يعني من السندي وغير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٢ . وج ١ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ تل باب ٨٠ إن حوائر الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٣

قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .
وقد احتل المصنف (ره) أنه لا يجوز أحد الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك إلى رواية الحميري (١) .
ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد إليها . وثانياً : أنها عربية عن ابن النجاشي ، فإن مورد كلامنا هي الصورة الأولى ، وهي ما إذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة إلى الصورة الآتية ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبت في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ وإمام الطائفة .

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ بدلاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، وليس كذلك لا يعلم باشتغال الجائرة عليه ، فيقع الكلام هنا في احتمالين :
الأول : أن لا تكون الأصول والامارات مخصصة في أطراف العلم الاجمالي والثانية : أن تقع المعارضة بينها في ذلك .

أما الباحية الأولى فذكر المصنف أن التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز ، أحد شرطين على سبيل مانعة المخلو ، الأول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة ، والثاني : أن يكون أحد الأطراف خارجاً عن محل الاشتغال .
ولن كانت الشبهة محصورة ، كما إذا دفع الجائر إلى أحد حاربه ، وعلم المدفوع إليه أنه من إحدى الحاربتين مفصولة إما هذه الحاربة وإما الجارية الأخرى التي اقتص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له ومن حواصن ماله ، ومن أبو صبح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان (ع) : يسأله عن رجل من وكلاء الوقف مستعلاً لما في يده ولا يبرع عن أخذه منه يريد برئته في قرية وهو فيها أو أدخله من قبله وقد حصر طعامه الخ الجواز إن كان لهذا الرجل مال أو شيء غير في يده بكل طعامه وأقبل به وإلا فلا . مرسلته راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧ وج ٢ ث ٢ باب ٨٠
إن جوائز الطائفة وطعامه جلال مما يكتب به ص ٥٥٤

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي مجزئاً في أمثال ذلك .

وقد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوه شتى ، ونشرها الى واحد منها وحاصله : أن العلم الاجمالي بما يوجب التحجير اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الأطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه معصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطاً في تجزئ العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل اسحق الاساسي في تجزئته ان يكون ارتكاب كل فرد من أطراف الشبهة مقدوراً لمكلف باقدرة العافية ، وإلا فهو لا يوجب التحجير ، لبيع التكليف بامر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع أطراف الشبهة هاماً مقدوراً لمكلف كان العلم الاجمالي مجزئاً للتكليف ، وإلا فلا . سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتعميل المصنف في المقام

والتحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة ايضاً سواء كان أخذ المال من اجزاء مما أم مع العوض . وذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد ، فان من المحتمل أن يكون الحرام مصطفاً على ما يرد اجزاء دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق بين ذكرناه بين ما كان مناطاً في تجزئ العلم الاجمالي بحسب العلم او تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأما المال الآخر الباقي تحت يد اجزاء فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمه التصرف فيه على كل من تقديري كونه عصياً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا طهرانه لو كانت للجزاء من كومان ، وكان احدهما عصياً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جارٍ لمصاح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما ومالكه لآخر يبيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

ما استدلل به على كراهة أخذ المال

من الجائر مع العلم بوجود الحرام في أمواله والجواب عنه

قوله : (ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ) . اقول : كره جماعة أخذ الجائزة من الجائر مع قيام الحجة على الجواز ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه يحتمل أن يكون المأخوذ منه حراماً واقعاً ، لكن قام الدليل على جواز تناوله طاهراً ، فيكون مكرهاً .

وقبه أنه لو كان الاحتياط موحياً لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما أخذ من أي أحد من الناس حتى المتورعين في أمورهم ، لوجود الاحتياط المذكور في أموالهم ، مع أنه لم ياترهم بها أحد في غير جواز السلطان .

الوجه الثاني : الاحتياط الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع مبرستك إلى ولا يريبك) وقولهم «ع» : (فمن ترك الشبهات بما من المهرمات) وكقوله «ع» : (الوفاء عند الشبهة خير من لا فتحام في الهبكة) وكقول علي «ع» : لكليل بن ريد : (أخوك ديك فاحتط لديك بما شئت) وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رجع حول الحمى أوشك أن يقع فيه) وغير ذلك من الروايات .

وقبه أنه إن كان المراد بالريب أو الشبهة في حركات موضوعاً للحكم في هذه الأخبار اريب في الحكم الظاهري - بأن كانت واقعة خاصة مشتبهة في حكمها الظاهري - فهو مبروع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في المصلحة المقدسة ، وإن كان المراد به اريب في الحكم الواقعي فالأموال كلها إلا ما شئت وبدور مشتبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الأموال المشتبهة في أيدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولأمر ذلك أن يحكم بكراهة التصرف في جميع الأموال غير ما أخذ من المباحات الأصلية ، وعلى هذا طريق التعارض من الكراهة أن يعامل بها معاملة مجهول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الأعلام من السادة .

معم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في أموال الجائرين أشد من الاحتياط في أموال غيبة الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا إلى إثبات

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من أبواب صفات القاضي

الكراهة في جوائز السلطان ، لأنه إن كان المراد ما كراهة الكراهة الشرعية فلا تحسار المدكورة عرصة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهي في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا إليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لاشبهة في ورود الهي - إما تحريماً كما في جملة من الاخبار أو تزيهياً كما في جملة اخرى منها - عن صحة الطائين وموادتهم ومعاشرتهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عمومًا من وجه ، إذ قد يكون احد محباً للطلبة واعوانهم من دون ان يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استجود عليهم الشيطان فأسلموا ذكر الله حتى صاروا من اولياء الطلبة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوائزهم واموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بفسادهم وعدائهم ، كما اذا كان أجيراً للطائفة وأعطاه أقل من اجرة المثل ودعوى كون الاحارة خارجة عن مورد البحث دعوى حرافية فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الاخذ مجافاً او مع الموضع .

الوجه الرابع : قوله (ع) في رواية الفصل (١) . (والله لولا ابي أرى من أروجه بها من عراب بني ابي طالب لثلاثا ينقطع نسله ما قبلتها ابدًا) . فإن هذه الرواية صريحة في ان الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليروح بها العراب من آل ابي طالب لثلاثا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فعدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان استمرار الامام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الطلعة ، بل لاستزائها للملة ، فإن من أشق الاحوال ان يفسد احد حق غيره ، ثم يهدى اليه هدية بعنوان التفصل وإطهار العطمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ما اعطاه الرشيد للامام (ع) لا يحلو إما ان يكون من امواله الشخصية ، او من بيت المال ، او من محبوس المالك ، او من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في حوار اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني او الثالث ، فان ولاية بيت المال ومحبوس المالك للامام (ع) ، وإن كان من الرابع فلا يمان (ع) ،

(١) مجبولة بمحمد بن الحسن المديني وعند الله بن الفضل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الطائفة وطعامه حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ .

أن يأخذه وبوصله إلى ذلك ، ولأنه لا يأخذه أصلاً ، بل يأخذه ويزوج به عراب
 بي أبي طالب فذلك غير حائز . اللهم إلا أن يقال : إنه من جهة كون الإمام (ع) أولى
 بالمؤمنين من أنفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الإمام (ع) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة

عن حوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع كراهة موارد منها إحداهما) . أقول . ذكر
 الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على حوائز الطائفتين . منها
 إخبار الظالم بحلية الجائز وكوبها من ماله الشخصية ، كمن يقول : هذه الجائز من
 تجارتني أو من رزاعتي أو نحو ذلك مما يحل للأخذ تصرف فيه .

ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوت أن كان مشهوراً بين الأصحاب ،
 بل بما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرضا دعاً لظاهر اعدائهم ، إلا أن ما لم
 يحد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المسائل

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حججية قول ذي اليد ، فيكون
 إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتمدة شرعاً .

وفيه أن إخباره بحلية ماله لا يرد على يده ، فكأن إخباره يدل على الملكية لظهورية
 فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه تحسن الاحتياط يقتضي
 الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا ثبت به الكراهة المصطاحبة الشبهة من الحرارة في
 الفصل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المصنف والمحقق الأردبيلي ، بل عن
 ظاهر الرضا عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الحوائز بوجوده
 الوجه الأول : فتوى النهاية والمرآة استحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن إخبار من
 بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية
 وعليه فلا يحتاج إلى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية .

الوجه الثاني : ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي احتلط بالحرام قطعاً يظهر
 بالتخميس ، فما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولية القطعية .

ويرد عليه أولاً : ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المحتلط بالحرام بمنزلة

البدل عن الحرام لو قهي ، فيكون ذلك نظير المصاحبة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب ، وأما المذهب الذي يحتمل أن يكون حراما مأكلا وفذرا أي ذاته فلا معنى لتطهره بإخراج حسه ، فإنه وإن كان المذهب مجموعته حراما في الواقع لم يصحح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصاحبة في نظر الشارع

وثانياً : أن مقتضى قياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة وحليته من الأموال لاستصحابه ، فإن اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه فتقوم وجوب الخمس في مورد واستصحابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شيبه بالمتناقضين .
وثالثاً : أن هذا الوجه قدس لا يعيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يفي من الحق شيئاً .
وربما : لو سلمنا جميع ذلك فإني يدن على طهارة المال بإخراج الخمس ، ولا منافات بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث : الأحاديث الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فاحتمل ذلك الأحاديث على الاستصحاب
وهيه أولاً : أن أعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب رفع اليد عنها ، وعليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لاستصحابه .

وثانياً : أن الظاهر من هذه الأحاديث إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، بكونها من العثم والفوائد والأرباح التي تحصل للإنسان يوماً بيوماً . فتشأن شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس عند إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولأمر ذلك أن يقول بوجوب الخمس أو باستصحابه في الجائزة بمواهبها ، لا من حيث اندراجها في الأرباح ، فلا بد من الالتزام بثبوته فيها مرتين ، ولم يلتزم بذلك فقيه .

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع أحدها الحرمه عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التعميم بمنزلة المصاحبة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفاً .

ويصاف إلى ما ذكرناه أنما لم يجد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بمواهبها حتى يحمله على الاستصحاب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١)

(١) في ج ٢ من باب ٨ وجوب الخمس فيها فصل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ في صحيحة علي بن مهزيار قال كتب إليه أبو جعفر «ع» وقرأت أما كتابه إليه في طريق مكة إلى أن قال «ع» . قال الله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم) الآية ، أنه أن قال (ع) : والفائز والفوائد برحمتك الله فهي الغنم بغنمها المرء والفائدة بغنمها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر —

وأمكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من قود العثم والقوائد ومن الأرباح الحاصلة يوماً بيوماً . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموقفة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عن السلطان .

الوجه الرابع : ما ذكره المصنف من (أن الاستعداد مما تقدم - من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجزية بروج عزاب الطالبين فلا يقطع تسليمهم ، ومن غيره - أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاحتباب عن الشبهة) . وقد قدم أن الوجه في إبانته (ع) عن قبول هدبة الرشيد لزوم عدمه ، وإلا فلا شبهة في حوار أخذ الإمام عليه السلام إياها .

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجزية من الجائر فلا ريب في أنها لا معاملات مباحة لمحمول المالك ، كما هو كذلك في جميع الأموال التي لم تحت حمايتها بغير التوحيداني . وقد كان ذلك دأب بعض الأعاظم من السادة (ره) .

وأما الداحية الثانية - وهي ما كانت الأصول معارضة في أطراف الشبهة - فتفصيل الكلام فيها يقع نارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يميز التصرف في شيء معين من أمواله أو يملكه لأحد محاباً أو مع الموضع ، وقد يميز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم لاستيه في ، وقد يميز تصرف في شيء منها على نحو العموم البدي .

أما القسم الأول فلا شبهة في تحلل العلم الاجتماعي فيه إلى شك بدوي وعم تعميبي ، لأن الأخذ بطم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسومة ، أو لأنه لم يحرر التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيحوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي أمانة الملكية ، ولا تكون معارضة ، هذه في الطرف الآخر ، كما عرفت

— وفي الباب المذكور من ثل وفي ج ١ كاص ٤٢٥ . وح ٦ نوافي ص ٤٢ باب ٣٦ ما فيه الخمس عن يزيد قال . كنت جعلت لك العداء تعاضى ما لله فداء وما حدها رأيك أهلك الله أن تمن على بيان ذلك لكي لا أكون مقياً على حرام لاصلاة لي ولا صوم ؟ وكتب العائدة بما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الفرام أو حائرة . ضعيفة يزيد .

(١) في ج ٧ ثل باب ١ وجوب الخمس في الخلال إذا احتلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١ . وج ١٠ نوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن عمل السلطان يهرج فيه الرجل ؟ قال لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل مصار في يده شيء فليست بحمسه إلى أهل البيت . وموقفة لعلم ومصدق وغيرهما

من حرمه التصرف فيه على كل تقدير ، ومع لا إعصاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبقة بيد أخرى . وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية ، فإن أصالة عدم الانتقال في الأول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الأصول وتساوقها في أطرافه ، وكون التكليف متجراً على كل تقدير . كما إذا كان للتجار عشرون ديناراً فأحار لأحد أن يتصرف في جميعها ، وكان يجوز نعم أن أحد هذه الدينار حرام ، فإنه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه إخلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التفریب المتقدم في القسم الاول ومثله اذا أعطى الجائر كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ بهم إجمالاً واشتغال الكيس على دستار محرم ، فإن اختياره ديناراً خاصاً إنما يعم متعلق يد الجائر ، فكانه من الاول بما أدرك في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجوز في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الاول .

والكنس التحققي انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الذي والثالث والوجه في ذلك ما ذهبنا فيه في علم لاصوب . ونحمله ان العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الاطراف المعنية التي هي أوجهها في معرض الامتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في محله احكم المجرم من غير وجود مؤمن في البيت ، وأصالة عدم كون ما يختاره المحار حراماً معترضة بأصالة عدم كون له في حراماً . وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة أخرى ان الماط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصوب في أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم الدلي : فان لا يتمكّن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى : لا يجوز عليك السكى في لدر المعنية عند طلوع الفجر وشقه عليه متعلق التكليف بين دارين فإنه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكّن من السكى فيها معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكّن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكّن من ارتكابها على لحد .

وقد يقال بإخلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوده .

الاول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما يوجب الإخلال اذا أحار الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول . وأما اذا أدرك في التصرف في مال غير معين على نحو

العموم البدلي فان قاعدة اليد في "ي" فرد احتاره بخبر معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني . قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الأحاديث (١) ولكنها عربية عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية الواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التمادي منها إلى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن من فعل المسلم على الصعقة يقتضي معصية ما يد الجائر معاملة الديكية . وفيه مصافاً إلى ما أوردها على الوجه الأول أنه قد يراد من أصالة الصعقة حل فعل المسم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما إذا تكلم المسم بكلام احتمل أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصعقة يقتضي أن لا يكون سباً ، ولعكس ذلك لاقت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فإذا حمل فعل الجائر على الصعقة بهذا المعنى لم يعد ذلك شيئاً ولم ترتب عليه آثار الصعقة من الحكم بديكية المأخوذ ، وجوار التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصعقة في "المقود" ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للعتايعين ، وإنما تثبت بها صفة العقود دلت فيها لا تُمر بجمع إلى الصيغة ، لعدم الدليل على أريد من ذلك ، فأصالة الصعقة بما أن لا تكون حارية ، أو لا تثبت بها لوامها .

وأما من حيث الروايات فقد استدل على جوار التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشتغال مان الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الأولى الاحار (٢) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الرائد عن رأس المال إلى مالكه إذا كان معلوماً ، وأما إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال الأخذ .

وقد استدل بها السيد في حاشيته على جوار التصرف في الجزئة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام .

(١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم سألت بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس ؟ فقالوا كلامهم . لا ، وقال واحد منهم : هو لي وليس هو ؟ قال : للذي ادعاه . مرسلة . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعة جلوساً من أبواب كيفية الحكم ص ٢٠٢ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباء بمجهلة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٥٩٨ وج ١٠ الأولى باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كتاب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأحبار عريضة عما نحن فيه . لأنهم راجعة الى حالية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عمو الله عن ذلك تسبيلا للكلفين وترعياً في التوبة . وعليه فتوبة شرط متأخر لحالية الرباء مع الجهل بصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ما سلف) ما يدل على العفو عن الرباء وضماً وتكليفاً بعد التوبة . وح شأن الرباء شأن الموارد التي أذن لشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه ، كأكل طعام الغير في الجماعة ، والتصرف في القطعة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأشجار ككبار ، وكالتصرف في الأراضي المضمونة لآفة ذ العرق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأحبار (٣) الدالة على حالية الأشياء عالم تثبت حرمتها ، فاتها تدل باطلاقها على حوار التصرف فيما أخذ من الطام عالم تتم حرمة تفصيلا .

ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي احكام بجوار ارتكاب جميع اشبهات ، سواء كانت مفروقة باسم الاحمال أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا ما لا يمكن الاتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأحبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة أخرى أن تلك الاخبار مصروفة عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم ازالة القطعية ، ولا أحدها المعنى ترجيح لا مرجح ، وعمدان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المردد لا وجود له حتى في علم الله ، على أن الفائزين بجوار أحد الجائز من العاثر كالشبهتين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجوار ازالة القطعية في اطراف العلم الاجمالي .

قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لا تؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن حرمان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بمرباتها في الطرف الآخر ، اللهم بمغالبتها للواقع في أحد الطرفين .

(١) راجع السابق المتقدمين من التواني ومثل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .

(٣) راجع ج ٣ مل باب ٣٥ حكم السمس والبعين وغيرهما من أبواب الاطعمة المحرمة

ص ١٦٦ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . وج ١ المحار ص ١٥٦ . وج ٢ مل باب ٣١

عدم جوار الاتفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

قوله : (فهو على طرف النقيض) تقدم عنك . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائر الظالم عن مورد الشبهة المصورة تخصصاً يناقض القول بمحورها عن ذلك تخصيصاً .
الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز أخذ الجوائر من الجائر سواء كان الأخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

ومنه أن المستدل بهذه الاخبار إما أن يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، أو يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الأولى فحاصلها أن الشارع قد حكم بأن أخذ المال من الجائر يوجب حليته واقفاً نظير تخصيص المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً لهال المذكور واقفاً وهذه الدعوى وإن كانت لا عرامة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في ما لا غير بدور إباحة إباحة واقعية في موارد كثيرة ، كما أكل طعام الغير في الجماعة ، والتصرف في أرضه لإنهاء الفريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة عند التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الأراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ بمن لا يعتد بالخس ، فإن الأئمة قد جعلوا شيءتهم في حل من ذلك واقفاً لطيب سلمهم ولكن لا يمكن الذهاب إلى ذلك في مقام اللات إلا بما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكورة . مع بظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله «ع» في رواية أبي ولاد المقدمة (٢) : (هلكت المنة وعليه الورر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاؤها يقتضي إباحة أخذ الجائرة من الجائر حتى مع العلم التمهيلي باشتغالها على الحرام ، ولم يتفوه به أحد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحملها على الشبهات البدوية ، أو المقررة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التجيز .

ولنا أن تمتع دلالة تلك الروايات على حوار أخذ الجائرة من الجائر مطلقاً ، فثبت السؤال فيها من جهة ما هو صرتكر في أذهان الناس من أن الجائر لا يباي بالحرمان ، وح فتكون أمواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتمالاً موهوماً في حقهم .

ويلاحظ هذا المأى من بعض تلك الروايات ، كصحيفة أبي ولاد التي تقدمت ، بل الطاهر من بعضه تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق بن عمار (٣) .

(١) في الحديث عن أخذ المال من الجوائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢

(٢) في ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظن قال : يشتري منه ما لم —

وأما الدعوى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعة ، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع ، كبقية الأحكام الظاهرية . ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن شتمها بطبع الأطراب ، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام ، ولبعصها دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتصح موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً .

فما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة : وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا يحتاج الى الإعادة ، وإما المهم هو التعرض للأمور التي ذكرها المصنف في دليل هذه الصورة .

الأمر الأول : ما هو حكم الجائزة اذا علم الآحاد تفصيلاً أنها مفصولة ؟ أقول : إن علم الآخذ بحرمة الجائزة تارة بكون قبل استقراراته في يده وأخرى بعده . أما الجهة الأولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك ، لعدم كونها مال لغيره ، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه ، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده ، فإن التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف . وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ صامتاً لذلك مع التلف ، لأن يده يد عدوان . نعم يجوز أخذه لا يبعثه الى ملكه اذا كان معلوماً ، أو ليطبق عليه حكم محمول المالك اذا كان المالك مجهولاً . وهذا كله اذا لم يحش صراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، للأخبار (١) الدالة على مشروعية النقية عند كل ضرورة .

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند النقية مطلقاً ، أم لا يجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها ؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه . وأما النقية فلا ريب أنها تنأى بقصد الرد .

وتوصيح مراده : أن عدم المدوحة وإن لم يعتبر في النقية بالنسبة الى أصل العمل ، ولكن لأشبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت النقية أن يكفر في صلته مع سعة

سعة انه ظلم فيه احدآ . موثقة بإسحاق بن عمار . راجع ج ٢ في باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به من ٥٥٥ .

(١) قد تقدمت الإشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

الوقت ، وتمسك المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظلم لآبراه أحد لصعدت صلاته لا إطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فإن موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما إذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمسك من إبقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في مساد عمله إذا أوقعه على وجه التقية ، فإذا تمسك المصلي مثلاً من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك إذا تمسك المتوضي من المسح على الرجل وعلى الحف كليهما ، بأن كانت عنده فرقان من الأمامة ، فرقة تجوز المسح على الحف ، وفرقة لا تجوز عليه ، فإنه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها إذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الإكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الإكراه على الإلزامية من الجائر أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فإذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إثنين : أحدهما خمر ، والآخر عمر ، فإنه لا يجوز للمكره (بالتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الإكراه إما هو على الجاهل ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فإذا اقتضت لتقية ، أو الإكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مفسوبة حار أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وأمثالها تنأى بأخذها بنية الرد إلى مالها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه البنية . ثم إذا أخذت لابتية الرد ضمن الآخذ ما أخذه ووجب عليه عند التلف أداء مئمة أو قيمتها لمالكها ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان ما أحدث .

وأما إذا كان الآخذ بنية الرد إلى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأف الآخذ قد يكون طاملاً بعدم رضا المالك بأخذ ما له من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الأول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فإن دليل سلطة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكه ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ما له ، مثلاً إذا أطلق أحد عتار فرسه ليذهب إلى اليداء لفرض عقلائي ، ولم يرخص برده فإنه لا يجوز لأحد أن يأخذه ويحفظه لذلك بزعم أنه إحسان إليه ، لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده إلى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لاشبهة في جواز الأخذ بنية الرد إلى المالك ، ولا يكون الأخذ حينئذ مناقياً لسلطنته ، ويكون المال مأخوذاً أمانة مالكية ، لا شرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضا المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس المقصد الرد إلى المالك وعدمه موضوعية لصنواي الإحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون المقصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى ذلك لا ريب في حوار الأخذ بنية الرد إلى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الأخذ ، فلا يصحبه مع التلف بغير تفريط ، لأنه محسن ، وما على المحسن من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولاً لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في . . . الأخذ ، كما ذهب إليه شيخنا الاستاد ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الأمانة ، هم لو أخذ بغير قصد الرد إلى المالك فتألف عند الأخذ ضمن للمالك ، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضماً وتكليفاً .

وقد يقال : محرمة التصرف هي أحد من الجائر مع العلم بكونه مقصوداً ، سواء كان الأخذ بنية الرد إلى المالك أم لا ، لقوله : (لا يحمل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيئة نفس منه) . ولقوله « دع » : (فلا يحمل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحرار إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان . ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بمحسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بمائة دينار مع عدم رضى المالك فإن ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه وهو ضعيف ، أما الرواية الأولى فإن الحلية والحرمة فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو مباح المال التي تعود إلى المتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد إلى المالك خارج عن حدود الرواية ، فإنه ليس من المنافع العائدة إلى الآخذ ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك ، وليس للأخذ منها إلا العناء والكلفة . وأما الرواية الثانية فأنما تمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد إلى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه منصرف عنه عرفاً ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فتترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير حفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعاً وحكماً ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، وبؤيده ما في مؤلفات أبي بصير (١) من أن (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى يقصد الرد اليه كان ذلك حراماً ايضاً . كما أن دق أبواب الناس جائز لسيرة القطعية فإذا منع المالك عنه كان حراماً . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه ، فواضح البطلان . وأما الجهة الثانية : - وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مفسوخاً - فظاهر المصنف وصريح السيد في حاشيته أن هذا مسألتين ، الأولى : هل الآخذ من الجائر ينية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجباً للضمان أم لا . الثانية : اذا حكم بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا روى الآخذ حفظ المال وإيصاله الى مالكه بعد العلم باحاطة ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير دعواه .

أما المسئلة الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر ما لك عدم الضمان مع القبض جاهلاً ، قال : (لا إثم يد أمانة فيستصحب) إلا أنه لا يفرم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقاً يد الإمانة حتى يستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الأول : أن معنى الضمان عندما عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلاً بالحال ، فإذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه يذهب البطلان ، ولا يناسب مقام شهيد ، مدعاة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين كون المستولي كبيراً أو صغيراً ، عاجلاً أو محوياً ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حتى التلف ولكن هذا الانتقال أجبي عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليد يد أمانة حتى تستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مفسوخة ، فتكون يد الآخذ يد أمانة شرعية ، فإذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الإمانة .

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حائقي العلم والجهل ، ولامتناعات بين الحكمين على ما حققناه في علم الأصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها إلى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثله ، أو قيمتها إليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الأيدي على المال المصنوب مع الجهل بالمال ، ولم يقر أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) وأما المسألة الثانية : — وهي أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان — فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد إلى المالك بعد العلم بالخلاف أم لا ؟ فيه وجهان : الصواب ، كما ذهب إليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب إليه السيد في حاشيته

وقد استدل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من العترة بنية التملك وإن كان حائرا يقتضي الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقفاً ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلاف — ونسدل قصد الآخر — وبني على حفظ المال للمالك ورده إليه — شككتنا في ارتفاع الضمان الثالث بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فاستصحب بقائه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الإحدا العدواني ، إلا أنها قد رأت بنية الرد إلى المالك في مسائلنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والغلبة إلى الاحسان والامانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخر ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد محصورة بمادد على عدم العين في الامانة ، وبأن الودعي بحسن ، وما على المحسن من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه والتعقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما نسبنا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكيمة ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة حدوث الضمان وخالفه . سواء تدلت بعد ذلك بيد الامانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصل غايته . وهي الاداء . فما لم يتحقق الغاية ، يسقط الضمان . وعليه فيكون اليد الفعلية الحادثة بيد أمانة لا تراحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأيمن لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن الذي أن مالا اقتضاء له لا تراحم ماله الاقتصاء ، ومجرد بنية الرد إلى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الاحكام الثابتة على الاشياء مساوياً الاولية لان في الاحكام الثلاثة علماً بصوابها الكيفية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد مأخوذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين :
 الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك .
 أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في
 يد المأخوذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك
 بين أن يكون علم المأخوذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده . وإجماع الكلام في معنى الاداء
 فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتحلية بيده وبين ماله ، أم حمله اليه وإقاضه منه .
 قد يستظهر الثاني من الآية ، من الطاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ،
 أي حملها اليهم وإقاضها منهم . ولكن المرنكر في أدهان عامة أهل العرف ، والطاهر من
 ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التحلية بيدها وبين صاحبها ، كما
 عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حل الوديعة اليه ذمه
 العقلاء ، خصوصاً اذا حدد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتاج العقل الى المؤنة ، بل ربما
 يستلزم الحل الخرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .
 نعم لو نقلها الودعي من بلد الابداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن
 المالك وجب عليه ردّها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : — أعني ما اذا كان المالك مجهولاً — فيقع الكلام فيها من جهات شتى
 الجهة الاولى : هل يجب المصنع عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله
 المصنف ، فيجوز التصديق بمجهول المالك بمصر شخص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة
 من الروايات (٢) .

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)
 (٢) كما ويبينه ما في أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بي امية فقال لي :
 استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال :
 جعلت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبحت من دنيائهم ، لا كثيراً وأغمضت في
 مطالبه ؟ (ثم قال) الفتي : جعلت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل
 قال له : فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فني عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لو جهن : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تفهيد المطابقات بهذه الاخبار .

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله العنة . الخبر ضعيف بإبراهيم بن اسحاق ، وعلي بن أبي حمزة الطائي . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المطالم الى أهلها ما يكسب به ص ٥٥١ . روح ١٠ الوافي ص ٢٥ . وح ١ كما باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ كما وب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله (ع) عما يكسب من التراب فأبىعه فما أصنع به ؟ قال : تصدق به بما لك وإما لأهلك الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سأنته عن تراب الصواعين وأما ببيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال فأت : لا اذا أخبرته . تهمي ، قال : بعه ، قلت : فبأي شيء تبيعه ؟ قال : بقطام ، قلت : فأي شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما لك وإما لأهلك الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومصر . راجع ج ١ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ كما باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وح ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ ثل باب ١٧ اشراط كون المبيع طنقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن (ع) قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألني درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال (ع) : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل العلة في مالك وادعها الى من وقعت عليه ، قلت : لا اعرف لها رماً ، قال تصدق بفلتها . مهمله بمحمد بن جعفر الرزار .

وفي ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر . مما يكسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) في رجل ترك علامة له في كرم له يبيعه عبداً أو عسيراً ما تطلق الفلام فعصر خمر أثم باعه ؟ قال : لا يصلح تيممه . الى أن قال (ع) : — : إن أفضل خصال هذه التي باعها الفلام أن يتصدق بثمرته . حسنة بإبراهيم . وهكذا في رواية أخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المطالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . ما يدل على ذلك

فمنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الوديعة حولا ، فان أصاب صاحبها ردها اليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصال حقه اليه . ومنها الاخير (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق فعقده الرجل المدين .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من القصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ عن حمص بن عياث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من القصوص دراهم أو متاعا والصل مسلم هل يرد عليه ؟ فقال لا يرد له فان أمكنه أن يرد على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والقرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار القرم غرم له وكان الاجر له . ضبيعة تقاسم بن محمد وحمص بن عياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حمص الأعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يلموم في رداءه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : نطالب له وارثا فان وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موطأ ابن سبابة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ كآب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ . وج ٣ ثل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ كآب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ . وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ . (٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق فعقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأتصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفي الوافي عن عن الفقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم نجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فأتصدق بها . صحيحة .

وصحها برواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال . سئل أبو الفتح الرضا وع : وأنا حاضر للمع أن قال : فقال : رقيق كان لنا بمكة فربح منها إلى منزله ورجلنا إلى بشارتنا فلما أن صرنا إلى الطريق أصعبنا بعض متاعه معنا فبقي شيء يصعب به ؟ قال : نعم لو أنه حتى نصلوه إلى المكنة ، قال : إنما نعرفه ولا نعرف طبعه ولا نعرف كيف يصعب ؟ قال : إذا كان كذا حبه ونصدق نفسه ، قال له : على من جعلت فذلك ؟ قال : على أهل الولاية) . فإن قوله (ع) : (إذا كان كذا فله ونصدق نفسه) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك وبطلان معيونه على عدم جوار الصدق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بخصوص الموارد ، إلا أن الملائمة فيها هو عدم إمكان إيصال المالك إلى مالكه ، فيتعدى منها إلى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها حيدة عما نحن فيه . أما ماورد في قضية إبداع اللص عليه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى إعداره . عمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، ما حققناه في عم الأصول ، وأشرنا إليه مراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتدلي منها إلى غيرها . وأما ماورد في تعريف اللقطة حولاً ، والتصديق بها ، فله فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما قضية الروايات فهي واردة في مفهوم المالك الذي يعتمد الوصول إليه ، ومورد بحثنا به هو مجهول المالك . وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتدلي عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد الثلاث بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى خرافية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك .

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تلتزم وجوب الفحص عن المالك مقدمة لرد الواهب ، سواء أكانت الأمانة ملكية ، كالوديعة والمارية ومحوها أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال المرفقة والحيازة والنهب ، والمال المأخوذ من الخمار مع العلم بكونه مضموماً ، ولكنه مفيد بالتمسك العقلي من الأداء والفحص ، للرجوع التكاليف غير المدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمسك منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمسك من الفحص ، وإذن القضية يعمها هو العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لضمولها الأمانات الملكية والشرعية ، وأخص

(١) صحيح . وفي الواقع عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض النسخة

راجع ج ٤ ، باب ٧ جوار الصدقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٦٣٦ .

وج ١٠ ، الوالي باب ٥٢ الذي المفقود صاحبها ص ٥١ . راجع ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمصدقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتي التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالک ، فتقع الممارسة بينهما في مجهول المالک مع التمكن من الفحص ، لفتنقضي الآية هو وجوب لفحص عن المالک مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جور التصديق قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حلفنا في معوث التعادل والترحيح من عم الاصول أنه اذا تعرض احد مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو ما طلاقه ، وعليه فلا بد من الأحد باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطبقات الطهارة في عدم وجوبه . ومع الإغصاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى مادل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لا يجوز إعطاء مجهول المالک لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالک لمن يدعيه بعد الفحص عن مالکة ، واليأس من العلم به استناداً الى مادل على سماع قول المدعي اذا لم يعرضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف لخالقه باللفظة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لطلان الوجهين المتقدمين ، فانه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالکة الواقعي ، أو الى مالکة الشرعي ، والوجهان المذكوران لا يبدان ذلك .

أما الوجه الأول : فبرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي اذا كانت الامراض إها هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما اذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتملت دمه المال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهده إلا ما يصله الى مالکة ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية .

على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .
وأما الوجه الثاني : فبرده أن التوصيف ليس له موضوعية لإعطاء النقطة لمن يدعيها . بل هو للحصول الاطمئنان صدق المدعي في دعواه .

وأما الإكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .
وأما محل فعل المسلم على الصحة فغاية ما يعيده أن لا يعامل المدعي معاملة الكاذب ، لأن
تترتب على دعواه آثار الواقع .

وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاستثقال دمة ذي اليد بمجرد وضع يده على
مال الغير ، فلا تبرأ دمه إلا بإبصاره إلى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً

مقدار الفحص عن المالك وكيفية

الجملة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبين كيفية ، أما مقدار الفحص فهل
يكفي فيه طبعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك مقدار يقطع الوجد أو يطمئن بعدم
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الانبئان بصرف الوجود
من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن انتظام المعرفي والمتركز الشرعي ، على أن
الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية بن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاتصالات الواردة في
جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره برمان خاص دون غيره ترجيح
بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية فحص
المتقدمة (٢) .

إلا أنها عربية عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التمدد
منها إلى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث فيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وعسير
منجية بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها واردة في خصوص إيداع اللص ، فلا يمدى إلى غيره . وإن سلمنا
عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التمدد عنه إلا إلى خصوص إيداع الخاص ، أو إلى
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الدبقة ، وأما التمديد عن موردها إلى مطلق مجهول
المالك فلا وجه له أصلاً .

تعريفه

قد ذكرنا أنه ورد في حقه من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة تكافئة ، وقد أقيمت ههنا أمور ثلاثة ، الأول : ما ذكره السيد في جابته من أن تحديد الفحص ، لا يمتنع بتحديد للمستوى ، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك ، وعليه فلو حصل اليأس من الأول ، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص .

الوجه الثاني : أن المباح في تعريف اللقطة إما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك ، وأما التحديد بالنسبة لمحمول على الغالب ، لحصول اليأس عن الوصول للمالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث : أن التحديد بالنسبة أمر تعدي ، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده .

أما الأول والثاني فلا وجه لهما ، إذ لا يجوز رفع اليد عن الرواية بظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة ، وإذن فيتمتع الوجه الثالث ، سواء حصل للأطمئنان اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فإن الأطمئنان حجة عقلاية فيما إذا لم يتم أمارة شرعية على خلافه . وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة .

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن للقطة يعرف بها ثلاثة أيام ، ويظهر من النظر في مع الروايات المداخلة على اعتبار السنة ، ولكن لا بد من حملها إما على صورة المثلث عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمالك ، ووجوب التعريف به في سنة ، وهذا هو الصحيح ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال إن تعريفها ثلاثة أيام مقيدة للتصديق ووجوب التعريف إلى سنة كإقامة مقدمة لجواز التملك على أن عادل على كتابة ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

(١) كرواية ابن بن نقاب . ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن موسى احمداني ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩ . و ج ٣ آل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠ .

إن أجرية الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة إذا احتاج الفحص عن المالك إلى بذل أجرية من هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ قال المصنف ، (لو احتاج الفحص إلى بذل أجرية كالأجرة دلال صايج عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواحد ، بلى هؤلاء الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن المين أجرية الدلال ، ثم تصدق بالباقي أنه يوجد صدقه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لما وقف الواجب عليه)

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية ؛ فإن يأخذ أحد أموال الدس بغير سبب شرعي . كالغصب وسرقه والخيانة ومحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاده إلى ملاك . وقد يستند إلى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الخائن ، أو العبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على الغصب ، وكاللقطة ومحوها . فإن أحد المال في جميع هذه الأمور لحفظه لذلك لإبعاده إليه طائفة من جهة الحسبة .

أما الصورة الأولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المصنوع إلى مالكه وإن توقف ذلك على بذل الأجرة . ودعوى أن إيجاب أجرية الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو مبني في الشريعة دعوى حربية ، لأن حديث أبي الضر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث . وحيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير ، وهو اختياره على سبيل الظلم والمعدوان فإن الشارع يلزمه رد المصنوع إلى مالكه حتى مع الاحتياج إلى بذل الأجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً ووصفه في أساس البناء فإنه يجب عليه رده إلى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتضرر الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية - وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعي - فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن لا يجد ضررها من كونه عن المالك ، فلا

(١) في ج ٣ من باب ١ وجوب رد المصنوع إلى مالكه من أبواب الغصب ص ٣٢٥ .
عن نهج الملاحة قل أمير المؤمنين «ع» - الحجر الغصب في الدار رهن على غفراها صرحت

وجده أخذها منه ، وإلا فمن المال الذي في يده . والتوجه فيه أن يده يد أمانة وإحسان وما على المستن من سبيل . على أن كونه اجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فإن اليد فيها كانت يد عدوان ، لا يد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالك واجب على الواحد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مقدماته فيتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . ويدل فلا يتم الدل على الواحد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فإذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجوع على المالك مع الامكان وإلا أخذها من مال الذي هو تحت يده ، ويد امتنع الواجد من بذل اجرة لفحص رجوع الى الحاكم الشرعي ، فيعطيه من بيت المال ، أو من مجهول المالك .

هذا مع ان دليل المقدمة المذكور لو تم فاما يتم فيما لو كان الفحص بموقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فإذا توقف الفحص على بذل المال اربح وجوهه عن الواجد بدليل في الضرر ، كسائر الكاليف الضرورية التي ترتفع .

هذا كله إذا لم تقم قرينة على عدم رضاء المالك بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يصح يده عليه ، ويحفظه للمالك ، لأن الناس مسلطون على أموالهم .

مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ماهو مصرف مجهول المالك ؟ هل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً للمالك ، ويوصي به بعد ماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للإمام وع ؟ وجوه : الاول : ان يكون ذلك للإمام ، لقوله (ع) في روايته **لبي زيد** (٨) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضميعة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مسنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ٣ ثل باب ٧ جوار الصدقة واللقطة من أبوابها ص ٣٣١ وج ١ كالأب ٤٩ اللقطة من العيشة ص ٣٦٧

الإمام نفسه . فيكون حلفه (ع) في محله ، أكون المسأل له واقعاً . وأما أمره (ع) تنقسم ذلك المال ولعله دفع للتمهنة عن نفسه ، أو إحسان منه إلى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلفه على أن المال له ، لعله يموت ملكه ، وأنه لم يترك وارثاً غير لأمام ، ويحتمل أن يكون المال المذكور من صنع دار الحرب الذي هو خاص للإمام (ع) ، ومن الواضح أنه مع هذه الاحتمالات لا يبيح عمل الاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني - أن يكون مجهول المالك لم يضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مزيار (١) التي تضمن موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الروايات المذكورة بمحقق إسماعيلي ، بل ذكر الحنفى الأرواقي أن (هذه الصحيحة صريحة في جواز ثلث مجهول المالك بعد إخراج الخمس) .

وفيه أولاً : أن هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو نصية الحقيقية ، فيكون معانها أنه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وحب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز ثلث مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقة . نعم لا يكرر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما حار فيه ثلث مجهول المالك كدب اللقطة . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن واحداً من ثلثيها يملكها ، وبين التصديق بها عن مالكها عند أن يعرف بها سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ما ورد في بعض الروايات (٢) من أنه إذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فإنه يرجع في ذلك المالك إلى البائع ، وإذا لم يدعه لنفسه فملكه المشتري ، وأعطى خمسة . وكذلك ما ورد في جملة من الأحاديث (٣) من أنه إذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من لصياد فإنه يملكه ويعطى خمسة من غير مراعاة إلى المالك .

وثانياً : إذا ادّعى أن المالك هو المالك في رواية في مقام البيع من هذه الجهة أيضاً فلا يتم كونها صريحة في جواز ثلث مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطقة بالنسبة إليه ، فتفيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث - أنه يجوز للواحد أن يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقة قليلاً قليلاً

(١) راجع ج ٢ ، ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يحصل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦٩ .

(٢) راجع ج ٣ ، ثل باب ٩ من أبواب اللقطة ص ٣٣٩ . وح ١٠ الوافي باب ٥٩ اللقطة ص ٤٨ . وح ١٠ كما باب ٤٩ اللقطة من المعبشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ، ثل باب ١٠ من وجوب مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حتى يخرج ، ويدل عليه بعض فلاخديث (١) .

وفيه انه لا دلالة في هذه الرواية على حرمان الحكم المذكور في مجهول المالك ، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير الایمام ، فانقل مائة البسه ، وأنه (ع) مما هو دللث ومالك أمار لصاحب الخان ان يتصرف في ذلك المال ، ويصدق به قليلاً قليلاً حتى يخرج ، وإحداث وجود وارث له غير الأب والأم مدفوع بالاصل . وجريبه في الشبهة الموضوعية غير محتاج الى فحص ، وأما إختنا وجود الأب والأم فامله كانت مقطوع الصدم ، لمضي مدة لا يحتمل تفاؤفاً فيها ، ولذا لم يأمر الإمام (ع) بالمفحص عنها ، وبؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة) ومن طاهر هذه العبارة انه تمحص عن الوارث ، ولم يجد فامم . ومع الأعضاء مما ذكرناه وتسلم دلالتها على المقصود فالدلة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالك هي لعموم المطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لا يقال : إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الصدق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فانه يقال : لامتناعات بينها ، فالظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفلحق لم يخص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الاولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تمحص عن الورثة ، ولم يصل اليهم ، فورد كل من الخبرين غير مورد الآخر . والذي يستل المحط أن كلتا الروايتين مجهولة .

(١) كذا . عن يونس عن بصري عن حبيب صاحب الخان قال . كتبت الى عبد صالح (ع) قد وقت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وأما صاحب صدق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأربك في إعلاي حالها وما أصعب ما قد صدقت بها ذرعاً ٢ فكشبت : عمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كآباب ٤٧ ميراث المفقود من الوارث ص ٢٧٩ وح ١٠ التواني باب ٥٢ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . وج ٣ أن باب ٦ حكم ميراث المفقود من أبواب ميراث الخلق وما اشبهه ص ٣٦٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم أبي روح صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) : اني أنقيل الفنادق فقول عندي رجل فيموت فجأة لأعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به وليس ذلك لال ٢١ فكشبت (ع) : انحره على حاله . مجهولة هيثم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك لكه ، وألا يبصاه به عند الوفاة للروايات (١) الواردة في مسة جر فقد أجبره ، ولم يقدر على إيصال حقه اليه .

ويرد عليه أولاً : أن هذه الروايات إنما وردت في معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول اليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن المالك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال الى مالكه - دعوى حرافية ، فأنه لا طريق لنا الى كشف هذا المالك كما عرفت . وثانياً : أنها وردت في الحق الكلي الثالث في الذمة ، وهو ليس في معرض التلف لكي يحام عليه من بقائه ، وكلامنا في الدين الخارجية .

وثالثاً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي عن موردها الى غيرها . وإذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك لصاحبه ولو بالأبصاء به . نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول الى المالك .

لا يقال : إن التصرف في مال الغير حرام مطلقاً ، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع عند الخطر ، فلا يدل على الوجوب . وعليه فلا مانع من كون الواجد مخيراً بين التصديق به ، وبين حفظه لصاحبه ولو بالأبصاء به عند الموت .

فانه يقال : الميزان في ورود الأمر مورد توم الخطر هو ان يتعلق الأمر بموان تعلق به المني ، او كان معرضاً له كالصيد الذي هي عنه في الإحرام ، وأمر به بعد الإحلال وما نحن فيه ليس كذلك ، فإن المني قد تعلق بالتصرف في اموال الناس بدون إذنتهم ، والأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الطهر بصاحبه ، فلا يرتبط احد الأمرين بالآخر .

ولئن سلمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها اشتداء عن الصدقة فهو لا يجري في رواية ابن أبي حمزة التي وردت في قصة النقي الذي كان من كتاب بني أمية ، فانها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توم الخطر ، إذ النقي إنما طلب التحاين مما اشتغلت به ذمت من اموال الناس ، فحباب الإمام (ع) بقوله : (فاخرج من جميع ما كتبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به) ولكن قد عرفت انها ضعيفة السند .

الوجه الخامس : وجوب التصديق بمجهول المالك ، وهذا الوجه هو الموافق للتحقيق ، وتدل عليه المطلقات المتقدمة ، بل الروايات الخاصة الواردة في موارد عديدة التي تقدمت الاشارة اليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا انها تدل على ثبوت

التصدق بمجهول المالك بالاثباتية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول إلى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآلة وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الطهر المالك فلا تكون مشمولة للآلية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دمه الى الحاكم ، فانه ولي العائب ، وقد استقره المصنف (ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة طاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصديق به ، وإذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو دفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي العائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على العائب إنما هي من جهة الحسنة ، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المنبثق ، وهو مادام لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل السوية الى غيره ، كما أنه لا بد من التحاكم ولاية على لينهم مع وجود الجدل له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن أوضح أن الحاكم وليهم ، أو من حيث به أعرف بموارده ممن وضع يده عليه فانه يقال : أما لاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسم ، لأن ذلك وطبيعة العلم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دمه اليه ، من الواجب على العدمي أن يسلط العلم عن حكم الواقعة ، ويحمل على طبق ما أتى به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو مجموع ، إذ قد يكون الواحد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم ، فكذلك لا يجب تخصيص الاحارة منه في إيصاله الى موارده ، لا إطلاق الروايات المتقدمة نعم الأولى اختيار أحد الأمرين ، بوجود الدليل بوجوبه . لكن لا بد وأن يكون دفع الى الحاكم مساوياً أنه يوصله الى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب بمادونه الى الحاكم . وبينما يحصل الاذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يتعين إلا بدون المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيبه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينهما ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تنذر الإيصال إلى المالک) . أقول : المال الذي لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالک من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالک مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالک معلوماً من جميع الجهات . ولكن بتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالک في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه . ويحري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن الاستفادة منها أن المساط في ذلك إما هو تنذر إيصال المال إلى مالکة . قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) أقول : حكى عن صاحب الجواهر جوار التصديق بمجهول المالک على الفقراء وغيرهم عملاً باحلاق الروايات المتقدمة . وبهذا المساط جوار إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأعيان ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه بتعذر إيصال ماله إليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالک .

وفيه أولاً : أن المتبادر من مفهوم الصدقة وإحلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء ، كما ذهب إليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بيّن مصرف الصدقات ولم يحمل النبي من ذلك ، فيكون حارساً عن حدود أحبار التصديق موضوعاً .

ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالک إما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالک مصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل التوبة إلى التصديق به . وعليه فلا رجة لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالک ، لأننا نقطع رضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما شك في رضاء .

قوله : (وفي جوار إعطائها للهاشميين قولان) أقول : لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع السلا وورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة وعهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطعم أهل أبي عبد الله «ع» وترمي به إلى أهل الكوفة وتقول : ويلكم يا أهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالک على الهاشميين ، لكونه حارساً عن

القصص المذكورين وبضاف الى مذكراته أن قوله «ع» في رواية أبي أي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم لفرق بين الماتمي وعيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المعروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر المالك) . أقول . هل يضمن مجهول المالك لمصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، منها : التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المصدق فيضمن له ، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان . وراية . التفصيل بين ما يكون لال مسبوقاً بالبد لعادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقيل التعرض للوجوه المذكورة لأناس بالإشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جهتين منها : الاولى : أنه يجوز للملقط أن يقصد حتى لا يلقط ذلك المال بعد انتهاء مدة المحصر عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فإن جاء لها طالب ، ولا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه انتهاء بلا بنية الإحسان الى المالك بمعطه له ، وبصالحه اليه ، ثم يتصدق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المصوب من المصاحب إلا بنية الرد الى المالك .

الثانية : أن اللقطة اذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصديق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، الروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الإشارة اليها .

اذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الاول : أن تكون اليد الموضوعه على مجهول المالك انتهاء يد أمانة . الثاني . أن تكون هذه اليد مسبوقه بالضمان ، ثم تنقلب الى يد أمانة وإحسان ، كمن أخذه بنية ائتمالك ، ثم بوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكمن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إبعاله اليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الاول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أدن

في التصديق بمجهول المالك ، وهو ينافي الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفي ، ولا ينافي ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الأولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المصنوع من سبيل .

وأما قاعدة الائلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإما هي قاعدة متصيدة من موارد شك ، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسئلة . الثانية : أن الائلاف إنما يقتضي الضمان إذا لم يمكن التصرف لبيع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا إذا أشرف أحد على اهتلكة ، ونوقف إجماعاً منها على بدل مقداره من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان بدله لكان الدل أيضاً بمجهول المالك ومشمولاً لمادة على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع بعدم .

وأما الدليل الخاص فلم يجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حمص المقدمة الواردة في يداع اللص ، فإنها ظاهرة في أن التصديق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، وواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، كما عرفت سابقاً .

والخاص أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان على أن الاطلاقات الواردة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الإطلاق يرجع إلى البراءة .

وأما المقام الثاني - أعني ماذا كانت يد الأمانة مسوقة بالضمان - فقد يقال : إن اليد الموضوعة ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المفروض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضاً ما لم تؤد ، لا ذكرناه سابقاً من أن الشارع قد جزم ضمان اليد منوطاً بالاداء ، فلما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن رية الرد إلى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لا يترجم ما فيه الاقتضاء .

ولكن رد عليه أولاً - ما عرفت - أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان للزم منه التسلسل . فيكون ذلك تخصيصاً تعقيلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حنيفة المتقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فان الفقيه قد طلب المخرج عما أحذه من أموال الناس ، فأجابته بالإمام وعه بالتصدق بجميع ما تحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كانت التصديق به موجبا للضمان لما جعله الإمام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لفراغ الذمة تسهلا للامر على الفاضلين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمة — كرواية ابن أبي حنيفة وعبرها — الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيبا خارجيا أو دينا ناشئا في الذمة ، فان الدين وإن كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يقتضيه بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المدينون . ونوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، نوهم فاسد ، لإطلاق تلك الروايات المتقدمة ، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت الهبة باقية عنده ، لأن أخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لا يرجع .

وعلى الجملة لا يجري على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية .

ومن جميع ما ذكرناه طهر ضعف ما ذهب إليه المصنف من أن الأوجه هو الضمان مطلقا (إما تحكيما للاستصعاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للمرسلة المتقدمة عن ثر) وهي مروي من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستعادة ذلك من خير الودعة) .

وروجه المصنف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنه قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبقة به فصلا عن إنشائه في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استعادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما مرسلة المرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها على أن من المظنون أنها جنيها رواية حفص الواردة في إيداع اللص فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : (ثم للضمان هل يثبت بمجرد التصديق) ، أقول : قد طهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أعمضا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الأخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان إن كان لقاعدة الضمان بالانلاف فاللزم هو الحكم

(١) في ص ٥١٠ الواردة في قصة الفقيه الذي كان من كتاب بني أمية .

بثبوته من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آخراً أن القاعدة لا تشمل المقام . وإن كان مدرك الضمان هو ما ورد في اللفظة من أن المالك إذا جاء وطالب ماله فله الفرم ، أو الرضا بالأجر والفارم هو ثبوته من حين مطالبة المالك . وإن كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللزام ثبوته من حين الأخذ إذا كانت اليد الموضوعة عليه يد صانع .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الأول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقد يكون قبل التصديق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الفرم والآخر ، لقوله (ع) في رواية حصص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الطائفة إلى أهله : (من جاء طائفة بعد ذلك خيره بين الأجر والفرم) . وإن كان التصديق قبل موت المالك فإنه لأشبه للورثة ، إذ لم يكن لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الفرم والأجر . وورثته يسوا مملوك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : إذا وجد المالك بعد التصديق كان محمداً بين الفرم والأجر ، فيكون هذا حلقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل إلى الورثة ، لأن ما تركه الميت لوارثه فإنه بقدر ما لا دليل على أن كل حق نقل والنقل أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع لشك في ذلك ولاص عدمه .

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الأجر والفرم) . أنه لا ينبغي للمالك حيد ولا وجود للمتصدق حتى يحرم المالك بين الأمرين . هم يمكن أن يذهب بمخرج العرامة من تركته ، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا عرامة في ذلك وقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل وقتله ، فإن دية المقتول تؤخذ من تركته القتل ، لاستند اقتضائه بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب المالك قبل موته ، كما إذا نصب شككاً ، ووقع فيه السم ثم بعد موته ، فإنه يكون من تركته .

قوله . (ولو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد قبض) أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل المصنف ، أو وليه فلا ضمان على المدايع لأن دفعه إلى الولي ، أو وكيل كدفعه إلى نفس الأصيل . وإن كان دفعه إليه بعنوان أنه كفيّة الناس فلا تبرأ ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الأولى : هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا ؟ الثانية : إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه

أم لا ؟ - أما الجهة الأولى فهي مجموعة صفري وكبرى ، أما الصفري فلأنه لم يحرر كون ذلك غائباً ، بل يحتمل كونه حاصراً عند الواحد . وإن لم يعرفه عينه ، ويشفق كثيراً أن الملتقط يتحصن عن ذلك ، وهو سادي بصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلعدم الدليل القاطع على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك بإطلاقه ، وإنما هي كاشفة بالخصه ، فلا بد من الاعتصام على المقدار المتيقن ، وهو أخذ مال الغائب لقطه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إنزاله ولو بالتصدق عنه .

وإن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فاعلم أي مما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالكها في التصديق بها . وأما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم ، من اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا يحتمل أن يترتب بذلك أحد .

ويصح ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر إلى سيرة العقلاء ، فاهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلي ولو على عليهم اليمين ، أو إلى وكلائهم وأوليائهم . ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب التمسك وعيره . وإذا طهر مالكها بعد التصديق أعطى ذلك من بيت المال فقد ثبتت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نحن فيه من صفرياته .

فيما علم إجمالا اشتغال الجائزة

على الحرام

الصورة الرابعة : ما علم إجمالا اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالا اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتغال إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كغسل الخيل بالخل والسمن والسمن والسطوة بالحنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وعصب فراشا آخر واشتد أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإما أن يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما أن يكونا مجهولين ، وإما أن يكونا مختلفين . فإذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال إلى صاحبه . وإن كانا مجهولين فالمرور من صفريات المال الخلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الجنس . وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدم به دليل في الصورة السابقة .

وان كان أقدر مجهولا والمالك معلوما وجب تنقيل عن اشتغال الدمة بالمصاحفة مع المالك . على أنه في - وهو مالا يوجب الاشتغال بشركة - فلا بد من الرجوع الى الفرعة ، لأنها لكل أمر مشكل أو بيع المصحف من الخازن ، وبشرك في ثمنه . ثم ذكر أن تنصيص ذلك كله في كتاب الخمس

أقول في كلامه بطر من وجهين ، لأول أنه لا وجه للرجوع الى المصاحفة مطلقا فيما ادّعى كالمالك معلوما والقدر مجهولا ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك وعلى الأول فالمقدار الذي هو صاحبه يرد اليه . والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لدى اليد ، لأنها مارة للملكية . وعلى الثاني لما هو معصوم بذلك أيضا يرد الى صاحبه . وفي المقدار المشتبه يرجع الى الفرعة . ويحتمل الحكم بالتصنيف للمصاحفة القمرية ويستأنس حكم ذلك في (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير بديه السند

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني - أي مالا يكون الاشتغال موجبا للشركة والابشاعة - ولذا اكتفى فيه بالرجوع الى الفرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها حارية في القسم الثاني أيضا . وتقريبه أن المأخوذ من الجائر اذا كان مشتملا بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال الى صاحبه . وإما أن يكون القدر معلوما والمالك مجهولا ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولا والمالك معلوما ، فيرجع الى الفرعة ، أو بيع ، وبشرك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكره . تنصيص ذلك في كتاب الخمس . وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل (٢) على وجوب الخمس في ائد المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الاشاعة لاشاهد له

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من اودعه إسان ديارين من الصلح ص ٩٣٣

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الخلل اذا اختلط بالحرام من الخمس

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته . (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين ما لو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . وما لو علم نقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفقاً لسيد الماهل على ما نقل . وذهب بعضهم إلى الاختصاص بالصورة الأولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يمكن ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو مذهب إليه ذلك المعص ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلا ن الظاهر من قوله «ع» في رواية الخمس بن زياد (١) : (أن الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمسة) أن الرضا بالخمسة للامتثال على العباد ، ولتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتثال إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف إلى ذلك أنه لا قائل بوجود الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك محقق الحمداي قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المهرمات ، فلا ترفع الحرمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف إلى ذلك عدم القول بالنقص بين صورتين العلم بالزيادة والعلم بالنقص ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقص فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحة الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة

قوله : (واعم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة) أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الخلل إذا احتل بالحرام من الخمس

الخسة ، وبلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بصوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الاخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاماحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا يتصف بها إلا باعتبار لعوارض والطوارئ ، فإن الاخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون يده ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزيرة المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاماحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه

بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في دمه من قيم المتلفات عسماً من جملة ديونه) قد عسماً الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفة في نفسه فلا شبهة في اشتغال دمه بما أنلعه من أموال الناس ، لقاعدة الصان بالانلاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده . ولا شبهة أيضاً في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فصريح من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) ولقروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف العطاء (ره) ، حكم بكونه من الثلث مع الايهام به ، ومع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم المنقضي ، وبوجود الناس ، أما الاول فمأن دمة العالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ويجب عليه الخروج من عهدها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآية وما بمعناها .

وأما المانع فلأن الآية الشرعية وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل الزكاة ، وبها خصص مادل على أن متركه الميت ينتقل إلى وارثه . ولكن السيرة القطعية قائم على أن الضمانات الثلاثة بقاعدة صير اليد لا تخرج من أصل الزكاة ، بل تخرج من ثلث مع الاقتصار به ، وإلا بقي الميت مشغول ائدة به الى يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول : أما مع مقتضى فقد أشكل عليه المصنف ، ووجهه ، الاول ، { مع الاصراف ، فإن لا يجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أسلف هذا الطائفة عدواً ، وبين ما أسلفه شخص آخر من غير الظلمة } فكأن الاول يخرج من أصل الزكاة فكذلك الثاني وثانياً : أنه (لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من حجور احتسابه من ماله كما هو المصووص) وعدم تعلق احسن والاستطاعة وغير ذلك .

وثالثاً : (لو تم لأنصراف ربح إهمال الاحكام الموضوعة بالدين ووجوداً من غير فرق بين حياته وموته) ودعوى بطلاق العي عليه غيره لا شاهد عليه ، لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكن تكون بطلاقتهم حجة شرعية . كما أنهم روي القمار وبيع شهادة وخصة والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد هي الشارع عام ، ورأي غيره ٣ .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضاً . لأن سيرة المذكورة ناشئة (من قلة ماله الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها ، ولذا لا يعرفون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال دمه بحقوق الناس من جهة حق السدة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) . وعنده من حقوق الناس فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المصووصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الوهمية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فانهم لا يعرفون في الديون بين المطالم وغيره

ما يأخذ الجائر من الناس

بحجور احتسابه من الزكاة

قوله { الثالثة : ما يأخذه السلطان المستعمل لاحد الخراج } أقول . الحقوق الشرعية التابعة في أموال الناس ، أو في ديمهم أربعة . الخمس والزكاة والخراج والمباينة . ولأن

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جوار استيفاء الدين من مال العريم امتنع مما اكتسب به

ص ٥٦١ وج ٢ التهرب ص ١٠٥

يجعل الآخرين قسماً واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما أحسن فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، ونسبه قومه . وذكر بعض المفسرين من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الإسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر . سكي يأخذه من الناس حتى يحث في أحكامه ، فيحتص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الفلوات الأربع ، والاعنام الثلاثة ، والأراضي للمسلمين . وما الأراضي التي أحياها العامة ولا شيء عليه وإن كان الهوى من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث وأحى .

لأهمية الأولى : إذا أخذ الجائر حقوق المذكورة من مسلمين فهل نير . دمهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، من الشارع ود حكم بقوت ان حقوق في دم هؤلاء ولا يبرء عنها . لا يصرفها في غيره الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه على أنها لا تنتمي في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تنسقط عن دمهم ، إلا أن الطاعن من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو حوار أحد لصدقات والمفاسحات من الجائر . بل أظهر من السؤال في رواية الحداء الآتية أن ذلك من المسلمة ، فتدل تلك الروايات بما لا ريب على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يحور احتساب من الصدقات والمفاسحات ، وإلا لكان على الآخذ أن يردده إلى صاحبه . فيدل ذلك على نمرين يد احتر في رد من الغنية مولدة بدالسلطان العادل ويصاف إلى ما ذكرناه مالي حيلة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يحور احتسابها من الزكاة ، إلا إذا استطاع الرجل دفع النظام ، كما أشار إليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله . (لا نعطوهم شيئاً ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة يريد لشعاع (٢) من مع الاحتساب ، لأنهم قوم عصوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الاعادة ، كما صنعه الشيخ في التهذيب

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب بها من زكاته قال : نعم إن شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا منكم سوا مية فاحسبوا به ولا نعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبي على هذا أن يركبه مرتين . صحيحة وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ كا ص ١٥٣ . وج ٦ الوافي ص ٦١ . وج ٢ كل باب ١٩ ما يأخذ السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣

(٢) راجع الباين المرور من ج ٢ ثل ص ٣٣ . وج ٦ الوافي ص ٦١

لا يجوز للمجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس

الناحية الثانية . هل يجوز للجائر أخذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟ وعلى القول بالجواز فهل يبرأ دمه إذا أعطها لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان الغيبة وإن كانت راجعة إلى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فإذا غصبها غاصب وقبضها متقمص كان عاصياً وآثماً ، إلا أن هذه الولاية الجائرة ترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحقة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الكثيرة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حقة أم باطلة ، كما إذا وقف أحد أرضاً ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إما هو تصدي الجائر لمصب السلطنة ، لأن الأحكام المترتبة عليها ، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جوار تصدي الجائر للأمور العامة .

ولكن يرد عليه أن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدها . وذهب السيد في حاشيته إلى براءة دمة الجائر لوجه آخر وحاصل : أن الأئمة (ع) - وهم الولاة الشرعيون - قد أدنوا تشييمهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف العضوي في مال الغير إذا انضم إليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة دمة الزارع بما دفع إلى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيها : براءة دمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الإثم من جهة المصيان والعدوان ، ونظير ذلك ما إذا عصب القاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأحاره المالك .

ويرد عليه أولاً : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إما هو لتسهيل الأمر على الشيعة للاتباع في المصيفة والشدة ، فاهم يأخذون الأموال وال المذكورة من الجائر ، وأن إذنه هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة دمة الزارع وإلزام منه العسر والهرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا إشعار فيه براءة دمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها ، وعلى هذا فتصديقه لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان اليد

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضما وتكليفاً .

وأما نظير المقام هبة الغاصب المال المقصوب مع حقوق إحازة المالك فهو قياس مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يخط الحقوق المذكورة لأنها حق ثبوت ذمته بل أعطائها لغيره إما عجا ، أو مع العوض ، وعلى الأول فقد أنلف المان ، فيكون ضماناً له وإن جاز للأخذ التصرف فيه ، وعليه فالمعوض يكون للأخذ ، وينتقل المال إلى ذمة الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على العرض ، لا أن ما يأخذه الجائر بدلاً عن الصدقة يكون صدقة ، ويضمه الجائر للمعاملة .

ونظير ذلك أن الائمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما يتعلق به الخمس أو الزكاة ممن لا يعطيها أو لا يعطونها مع أن ذلك يحرم على المعطي وضما وتكليفاً .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة . هل يجوز أخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك أم لا يجوز ؟ وعلى القول بجواز من يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل المجمع عليه بين الأصحاب هو الأول . وعن لمالك أنه اطلق عليه عمائد ، ولا هم فيه مخدفاً . وعن المفاتيح أنه لا خلاف فيه . وفي الرضا أنه استدعى نقل الإجماع عليه . وقد حالفني ذلك الفاضل القطيبي . والمحقق الأردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي لأول ، لأطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة أخذ الجوائز من الجائر ، وقد تقدمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان وتدل عليه أيضاً الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الخذاء (١) وهي تدل على المقصود بثلاث فقرات . الفقرة الأولى أن السائل جعل جواز أحد الصدقات من السلطان الجائر مفروفاً عنه ، ونمأسأل عما إذا أخذ الجائر من الناس أكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال الإمام (ع) : (لا بأس به حتى تعرف الحرام عليه)

وقد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه (بأن قوله (ع) : لا بأس به حتى تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالاً ، بل مشتبهاً ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ من باب ٨٩ جواز شراء ما يأخذه الظالم بما يكتسب به

ما كانت معروفا أنه حرام ، هيته ، ولا تدل على حوار شراء الزكاة بعينها صريحا ، مع
ظاهرها ذلك . لكن لا ينبغي حمل عليه ، لمافاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب
الاجمال منه التقية (

ويرد عليه أولا : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الصميم في قوله «ع» . (لا بأس
به) يرجع الى شراء أهل الصدقة وغيره ، ولا وجه لانتكار الأوردبيلي صراحة هذه الفقرة
في المقصود .

وثانيا : ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الصميم يذون إيدنه وان كان محملا لارباب فيه
وكذا لاشبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، لا ان إذن الشارع فيه احياها
يوجب ارتفاع الفسخ ، وتخصيص العمود ، وعليه حوار أخذ الصدقات من الجائر لا ينافي
حكم العقل والنقل ، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم
والعدوان ، إلا ان الشارع أحار لعم الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يقوم أحد ان
إذن الشارع في التصرف في الاراضي المنسقة والاهار الكبار وغيرها ينافي حكم العقل والنقل
وثالثا : انه لا وجه لانتكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،
ثم انتكاره الظهور ايضا ، لمافاته العقل والنقل . مع له انتكار حجبتها من الأول سواء
كانت صريحة في المطلوب أم طاعرة فيه ، كما هو كك في كل دليل ينافي العقل والنقل
ورابعا : انه لا وجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد
مصادفة الرواية لصوم آية او رواية ، او إطلاقها لابسوع حلم على التقية ، ان «ثم
بالتخصيص او التقييد .

لا يقال : لا وجه لخل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ومباد
لا يحمل على السلطان العادل ، فتصد الرواية عما نحن فيه
بأنه قال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم اهم أخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم) انه مرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لا يعمل ذلك . ويضاف الى ما ذكرناه
اننا لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقارنه

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الاسان صدقات نفسه من الجائر .
مسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» . (إن كان قد احدها وعرفها فلا بأس) هذه
الفتوة ايضا صريحة في المطلوب . وإما قيد الامام «ع» حوار شراء الصدقات بالآخذ
والعزل معا ، ولم يكتف بالمرل فقط ، لأن الصدقات لا تنمي بأمر الجائر باعزل ، فادأ

اشرافها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو يدهي البطلان ، فان البيع تبديل
 المالين في طرفي الاضافة ، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه . وسنذكر من ذلك
 في أوائل البيع انشاء الله .

وقد يقال : إن المراد من المصدق في قول السائل : (لما ترى في مصدق بحيث الخ) .
 هو العامل من قبل السلطان العادل ، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا
 في بيعها ، فتكون الرواية أجنبية عن المقام . ويرد أن الرواية واردة في الجائر ، وقد
 تقدم ما يدل على ذلك .

الفقرة الثالثة : أن السائل قد احتمل عدم كفاية التكميل السابق في الشراء ، فسأل
 الامام (ع) عن ذلك فقال (إن كان قد مضى بكميل وأنتم حصور ذلك فلا بأس بشرائه
 من غير كميل) لأن التكميل إما عبر طريقا الى تعيين مقدار التكميل بأي نحو اتفق ،
 ولا دليل على اعتباره عند البيع . وهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر
 لا يقال : المراد من المقام المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلا مدخل للرواية
 فيما نحن فيه .

فانه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من المقام عامل الصدقة ، لا مزارع أو وكيله
 على أن الظاهر من إطلاق لفظ المقام (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرة
 له ، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله .

وقد يتوهم أن الرواية بما تعرضت لحكم الصدقة فقط ، فلا تشمل الخراج والمقاسمة .
 ولكن يرد عليه أولا : أن مقابلة المقام بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة
 للمطلحة والصدقات وثانيا : أن إطلاق لفظ المقام يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية ،
 فلا وجه لصره الى الثاني . وثالثا : بكمية تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فثبت
 الحكم في غيرها بعدم نقول بالفصل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال :
 بجواز أخذ الخراج والمقاسمة منه .

وهنا رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألت عن الرجل يشترى من العامل وهو يظالم
 قال : (يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا) . فان ظاهر الشراء من عامل هو شراء
 الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطايني بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما
 سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

(١) قد ذكرنا هذه الرواية في ص ٥٠٤ .

ومنه أن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) قالها طاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك ، سواء البدل ، أم الاحرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب . وقد تمحّب منه الأردبيلي وقال : (أما ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن عايتها ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطائه للمستحقين ، بأن يكون مذكوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيه من أبي شمال وغير ذلك) . ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية طهور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لاسد باب الاحتجاج ، فإن كل طاهر يحتمل خلافه ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على الفصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التصريح على ابن أبي شمال أنه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بمطأته حيث قال : (أما عم أن لك في بيت المال نصيباً) . وطاهر هذا التعليل أن حوار الأخذ من حمة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لا دلالة فيها على جوار أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقاً ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جوار نقل الأراضي الخراجية . ونحن خراجهم ، (١) قال : دخلت على أبي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : ما يمنع من أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيه الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطائك ؟ قال : قلت محافة على ديني ، قال : ما منع من أبي شمال أن يبعث إليك بمطألك أما عم أن لك في بيت المال نصيباً . محاولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة من سنان وفي باب سمك . راجع ج ١ الوافي ص ٢٧ . وح ٢ من باب ٨٠ حوار الطالم حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ . وح ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣١ . وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيؤاجرها وأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وح ٢ من باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجبرية . وباب ٧٢ أحكام لأرضين من الحماد ص ٤٣٨ . وح ٤٣٩ . وح ١ كتاب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجبرية رؤوسهم ومن يتقلد الأرض من السلطان ص ٤٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع القرر والمجارفة ص ٩١ . وح ٢ من باب ١٢ أنه —

وخراج الرجاك والرؤوس من الجائر ، فاما تدل بالملازمة على جوار شراء الخراج والمعاملة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الاول فتشهد به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تحريم الشارع ذلك أن لا نبي الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما يحسن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجانياً ، وبين تقبلها ، فإن الفرض هو مطلق الأخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور ، الاول - هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الطاهر هو الثاني ، للدلالة الاخيرة (١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الامام (ع) أو من كان مأدوماً من قبله . وعليه فإن قلنا بكون الجائر ولي الأرض في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأدوماً من قبل الامام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بالتصرف في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وإن لم يقل بها كما هو الطاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضماً وتكليفاً .

— لا يجوز بيع ما يضرب الصياد بشكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال . سألت عن الرجل يتقبل خراج الرجاك وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاحام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أبشتره وفي أي زمان يشتره ويتقبل به منه ؟ فقال : اذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باحتلاف يسير في ج ١ كتاب ٨٣ بيع المحارفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل (١) راجع ح ١٠ الوافي ص ١٢٣ . وج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الأمر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ ؟ طاهر عبارات الأكثر ، بل الكل أن الحكم يختص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء مالي دسمة مستعمل الأراضي الخراجية أو الخوالة عليه ، وصريح جماعة جوار ذلك للأشجار الواردة في نقل الأراضي الخراجية وقبل خراجها وجرة الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الإشارة إليها) فإن قبل الخراج من الجائر ليس بالأشراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الأخذ في على الغالب . لا يقال : إن قوله (ع) في رواية الحذاء المتقدمة . (إن كان قد أخذها وعزلها ، فلا بأس) يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ وأمره ، ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمقاصمة .

فانه يقال : إن الرواية وإن كانت ظاهرة في ذلك ، لا أنه مظهر بدوي يرول بالتأمل فيها ، فانها صيغة عما نحن فيه . لأن الطاهر من قول السائل (لما نرى في مصدق يبيعها) يأخذ هنا صدقات أعاننا مقول . بعناها (الخ) . أن الجاني هو العادل من قبل الجائر ، ولم يتعارف تصدي الجائر لذلك نفسه ، وعلى هذا فكل ما أخذه العادل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العادل مأموونا في بيع كما هو مأفون في الجباية

ولكن ذلك لا يجري في قبل الواحد ، لأن حمل فعل المسم على الصحة في المعاملات إنما هو في شرائط العائدة إلى المقدر فقط . وأما شرائط الموضعين وأشهادها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منعوية في هذه الصورة ، فإذ باع أحد شيئا ، ولم تحرر مالكه له ، أو كونه وكيلًا معوضًا في البيع فإن الآخر لا يرتب على يمينه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويصوب إلى ذلك ما تقدم سابقا من أن الرواية باطلة إلى عدم جواز الشراء قبل الأخذ ، لأن الصدقات لا تنتمي بأمر العاثر بالحل فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضي الخراجية حال الغيبة

الامر الثالث . لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الاول ، فلا بد من صرف آخرتها في مصالحهم العامة ، كما لاشبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (ع) ، وإعمال الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته ، ولا يهجم ذكره ، ولدي بهما أمره أنه لم يستشكل أحد من الاصحاب في أن السلطان العاظم عاصب للخلافة . وقائم في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه خوفاً منه . وفي الأمر في ذلك بعد عصبه اخلافاً ، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة وإن كانت ماطلة فإذا تحققت يترتب عليها حكمها

إلا أنك قد عرفت سابقاً عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ما ثبت لنا من الاحبار الكثيرة - التي تقدم بعضها - هو ورود تعريفات للجائر في أحده من أساليب الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجوار أخذها منه ، وبرائة دمه لدفع منها وإن في الجائر مشغول الذمة بها ما لم يؤديها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق .

وتقدم أيضاً أن حكم الشارع بعود معاملة الجائر على الجوار المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العسر والخرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنفاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بالسرقة والغشيانة ، وإبصارها الى أهلها وجب ذلك فضلاً عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن الاستفادة من بعض الاحبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالعصل بينها وبين الخراج والمقاسمة تحكماً بحرمة دفعها اليه أيضاً اختياراً ، بل يمكن استنباط التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث أنه كان يأخذ أموال الشيعة غلابة ، ويردها إليهم سرّاً . وأيضاً يمكن استنباط التعميم من صحيحة رواية (٣) فإنها تدل على أنه اشترى صربس من ميرة أرأ شتاتاه الف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٣

(٢) مجهولة . راجع ج ١ ك ص ٣٥٩ وج ٢ ثل باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما نأخذ من نظام باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤

بني أمية ، وعضء الإمام «ع» إصحه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الاسم الرابع : هل يختص جوار شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجية ، أو يتم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج والمقاسمة وإن لم تكن الأراضي خراجية ، وتوصيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحاً فهي لجميع المسلمين . وقد تكون منحصية ، كالأراضي المحيطة ، فإنها ملك للمعطي ، وكالأراضي التي أسس أهلها طوعاً ، فإنها لما نكحها الأول ، وقد تكون من الانتقال ، كالجبال ، وبطون الأودية وبحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمة الدالة على جوار شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفه آتياً .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الأخبار قطعاً ، ولم يقل أحد ثبوت الخراج فيها . وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصباً حزماً ، ولا يجوز شراؤه منه . وأما القسم الثالث فهو وإن لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم الخراج المصطلح ، ومشمولاً للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر . وهذا كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك يجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكورة ، فإنها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء وبحوها ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفية ومقداره ، بل لا بد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إفضاء ما جعله الجائر خراباً وإن لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسلاطان المدعي للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (مظاهر الاحبار ومصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلاطان المدعي للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) . فلا يكون ذلك مشمولاً للاخبار المتقدمة ، ولا يجوز شرأؤها منه . والوجه في ذلك أن الاحبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية ، فليس مقادها أن كل متصد لمصب الخلافة والباطلة ترتب على دعواه الاحكام المبرورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الامور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرهم ، ويدعون اولاية العامة في المظاهر وان كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من اختلف السابقين ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات بما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابتة على المسلمين وعيه فليس في تلك الروايات عموم . ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل مترعم أطلق عليه لفظ السلاطان ، ورح فلا بد من الاقتصار في الاحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية . ولا يجوز التعدي منها إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الاحبار المبرورة لسلاطين الشيعة الذين انصفوا بأوصاف المعين فصلا عن شعوبها من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت ، وأخذ من أهل أموالهم ، من الحراج والهدية والصدقة ، فلا تبرر ذلك ذم الزارعين ، ولا يجوز شرأؤها من هؤلاء نظاميين ، لأن ذلك يدخل في أخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وعند يقال شمول الاحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة في العمر والخرج . ولكن يرد عليه أنه قد راد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الطلبة المدعين للخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والعصاب مع العلم بكونه غصباً وسرقاً على أن ذلك لو صح لجار أخذ الأموال المحرمة من أي شخص كان ، وهو يديم البطلان .

وقد يرد بذلك لزوم الحرج على الزارعين وأولياء الاراضي ، اذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع بذليل في الحرج ، ولكنه أيضاً في الخلل ، فان لازم ذلك أن

الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفع إليه ، لتلك القاعدة ، ولم ياتر بذلك فقيه ، ولا معتقه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس : قد عرفت أنه لا شبهة في جوار أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتدين بحملاته وولاياته ، أم يضم غيرها ؟ الطاهر أنه لا فرق بينها ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايي الحداء وإسحاق بن عمار ، وحض مورد في نقل الأرض - وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الروايات أيضاً - ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بحملة الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجهر والمستأجر

الأمر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المداط فيه ماضى به السلطان ومستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فإن الخراج هو اجرة الأرض ، فيسقط تقديره برضى الموجهر والمستأجر ، كالنصف والثالث والرابع ونحوها ، فإن راد على ذلك فالزائد عصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله «وع» في رسالة حماد الطويلة (١) (والأرضون التي أخذت عموة بميل ورحا هي موقوفة متروكة في يدين بعمرها وبمحببها ويقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثالث والثلثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم)

شراء الصدقة من الجائر على

على وجه الإطلاق

الأمر الثامن : الاستفادة من الروايات المتقدمة هو حوار شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الإطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاية والاستيعاق ، أم أزيد .

(١) راجع ج ١ كاص ٤٢٤ . وج ٦ الوافي ص ٤٠ .

وأما لأحد المجاني فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله (ع) في رواية الحضرمي : (أما عم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورميناها إلى الجمالة .
وعم لا بأس أخذها للاستفاد ، وح فلا بد من إيجها إلى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها إلى المستحقين .
وقد يتوهم جوار لأحد مطلقاً ، للأخبار الدالة على حلية أخذ الجوائز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فإن تلك الأخبار غير معترضة لحكم الحقوق الثلاثة هيأ وثباتا .

شرائط الاراضي الخراجية

الأمر التاسع : الأراضي الخراجية إنما ثبتت شرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحاً أو تكون من الاموال على الاحتمال المتقدم (٢) . وثبت ذلك بالشيع بلعيد للمعلم ، وبشهادة العدلين . وكذا ثبتت بالشيع المديد للظن المتأحم للمع إذا غلبا بكهائته في كل ما تعسرت إقامة البينة عليه ، كالسبب والوقت والمالك المطلق ومحوها ، ويقول لعدل الواحد اذا غلبا بحجته في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد قال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة ومحمل عمل الجائر على الصعفة فان أصالة الصعفة لا تخص بفعل العدل ، أما السيرة فان كان المراد سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لانهم لا يلتزمون بالاحكام الشرعية ، بل يرتكبون الافعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبقى مع ذلك طمأن بالسير الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي كمعاملة الأراضي الخراجية فهو ممتنع . ولكن الاشكال في الصغرى ، وأي أرض ثبتت كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فارت الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق . بل لا يعتقدون بذلك ، ومعهم يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالكوس والكارك وغيرهما .
 وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي لتعرض له عدد بيان الضابطة للأراضي .
 والتحقيق أن تحرير النكت في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : أن الأرض
 التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسوقة باليد ، وقد لا تكون
 كذلك ، وعلى الاول فقد تعصى مدة بظمن الزارع هدم بقاءه عادة . وقد لا يكون
 كذلك . وعلى الاول تكون الأرض وحراجها للإمام وعه ، لأنه وارث من لا وارث
 له ، ومع الشك في وجود الوارث فلا يصل عدده إذا كان هنا علم عادي بموت الأنوين .
 وعلى الثاني تعامل الأراضي وحراجها معاملة مجهول الملك ، ومن هنا يتضح ما في كلام
 المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسمين وغيرهم بأصالة العدم ووجه
 المصنف هو أن كون الأرض مبيعة مما يدل على أنها مسوقة باليد مانع عن الرجوع
 إلى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسوقة باليد - فإن
 ثبت كونها خراجية فلا كلام لما فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل
 الجائر على الصحة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسم على
 الصحة في غير المعاملات هو أن لا يصل معاملته الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك
 على ترتيب آثار الصديق عليه .

على أن الحمل على الصحة إما هو إذا كان الداعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا
 موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذ الخراج منها .
 ولكن يرد عليه أن وضع اليد بما يحمل على الصحة فيما إذا احتسنت صحته ، وأحرر ووضح
 اليد جوار ذلك ، ومن المعلوم جرماً أن الجائر لم يحرر كون الأراضي التي هي تحت تصرفه
 خراجية ، فتكون يده عليها يد عصب وعدوان . وعلى هذا لفقتى القاعدة أن الأرض
 ملك للزارع ، لأن من أحبب أرضاً فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

(١) عن العجلاب قال : سمعت أبا الحسن وعه يقول : إذا كان «جور أغلب من الحق
 لم يحمل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسند . وعبد الرحمن الحسن
 ابن شمون . ومجهول بجواب . راجع ج ١ كتاب ١٥٥ مآدر من المعيشة ص ٤١٥ . وح
 ٢ ثل باب ٩ عدم جوار إيمان الخائن من كتاب الوديعه ص ٦٤٢ .

الجائر أو موانأ ، وعلى الكافي فهي لمن أحيها ، للاحتار المدالة على أن من أحي أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء النوات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولاً ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للإمام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل ، إلا اذا احتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك

الناحية الثامنة : أحد الخراج عن أخذ من العاشر حكمه حكم أخذ من نفس الجائر فان احتمل في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجية ، ونعم أن ما أحده الجائر من تلك الأراضي من فعله على الصحة ، وعوامل مماثلة لذلك ، ولا كان المقام من قبيل تعاقب لا يذني على المال المعصوم .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح مدين الإمام (ع) ، واعتبار هذا شرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر إلى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكمية ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الإمام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الإمام في ذلك من أي طريق بذلت كون الارض خراجية عدد الشك في ذلك .

ثما اعتبار إذن الإمام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق (١) .
وردد عليه أولاً : أن الرواية مرسلّة لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينهما وبين الروايات (٢) المدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسبب للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلّة أعم من حيث شمولها للمقولات ، وتلك الروايات أعم ، لا إطلاقها من ناحية إذن الإمام (ع) ، وتقع المعارضة بينهما في الأراضي التي أحدث بهير إذن الإمام فتكون مقتضى المرسلّة ملكاً للإمام (ع) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكاً للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه) والخاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خير محمد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص)

(١) عن رجل ساء عن أبي عبد الله (ع) قائم : اذا عزا قوم بغير إذن الإمام فاصحوا كانت الفتيمة كلها للإمام واداعروا بأمر الإمام فقتلوا كان للإمام الخمس . مجهولة .

(٢) تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الاحقاف ، آية ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سألت عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد —

حكما حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعة ففتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام (ع) ، ولا يكون هذا مثلاً ، فإن الفتح محرز لوجوده ، وعدم كونه باذن الإمام محرز للأصل ، فيرتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر - أعني كون المفتوح ملكاً للمسلمين - يرتب على الفتح المستند الى إذن الإمام (ع) كان الأصل مثبتاً . ونتمسك مع ذلك بعدم الارتي ، ونقول : إن الأصل عدم الاستناد .

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور الوجه الاول : أن الفتوح الإسلامية كلها كانت باذن الإمام (ع) وتدل على ذلك رواية الحصول (١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غواصض الأمور ، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار ، ودعائهم الى الاسلام من أعظم تلك الأمور ، بل لأعظم منه .

ويرد على هذا الوجه أولاً : أن الرواية صحيحة السند لا يصح الاعتماد عليها وثانياً : أن عمر كان مستقلاً في رأيه ، ولم يشاور الإمام في كثير من الأمور المهمة بل في جميعها الرجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوح الواقعة في زمن خلفاء الجور ، يكومها موجبة لقوة الاسلام وعظمته .

وهو أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، يد الماسط في ذلك هو الكشف عن رضا المعصوم (ع) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للادب الصريح ولكنها أخص من المدعى ، فإنه ليس كل فتح مريضاً للأئمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضربه

- رسول الله (ص) ؟ فقال : إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق سيرة أبيه إمام السائر الأرضين الخير . صحيح . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص ٤٣٨ ، وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهروان صأله عن المواطن المحتضن بها بعد النبي (ص) وبها يقول (ع) . (وأما الرابطة بأحاليهم فان القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور فيصدرها عن أمري وينظرني في عواصمها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أحد عاني بنظره في ذلك غيري ولا يطمع في الأمر بعده سواي قلنا أنه منته على حفاة فلا مرض كان قلبه الحديث . ضعيفة راجع ج ٢ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزوات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام) .

وفيه مصاف الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصحة ما إذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفساد فإنه يحصل على الأول ، للصاعدة المذكورة ، وأما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحا كما في المقام فلا مورد لهذا أصلا ، فإن الغزوات الواقعة إن كانت ماذن الإمام وع ، فالقائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمامية ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لشي أحدهما وإثبات الآخر تلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في القائم ، ويخرج منها الخمس أولا على المشهور ، وبقي الدق للمسلمين . وإن كانت مواتا حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويبدل على ذلك مضاعفا الى الثمرات والجماعات المقوية أمران ، الأول : أنه يريد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من القائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى البقية للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المطارة لهم ، أو المنصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضا أن الاراضي للموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمس أحياها ولو كان كافرا . ونتيجة المقصود أن الاراضي المفتوحة إما تكون ملكا للمسلمين إذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الامر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالمحربون نحوهم ولو لم تكن الموات من تلك الاراضي ملكا للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الامالي) . قوله : (نعم لو ملكت الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين) . أقويق : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ما كانت مواتا في الأصل بحيث لم تكن محبسة في وقتها . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحبسها أحد . الثالث : ما كانت مواتا حال الفتح ، ثم أحياها أحد المسلمين ، ثم تركها فصارت مواتا .

والظاهر أن هذه الانقسام كلها مشمولة للاخبار الدالة على أن الاراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتا بالأصل أو بالعرض . لا يقال : الاراضي التي كانت بحياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموات بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتا حال الفتح ، ثم أحياها أحد من غيري باقية في

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإجماع عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المخولة على الموضوعات المقدرة إما تكون فعلية بفعليتها وموضوعاتها فإذا انتهى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما بعدم المملوك بانه عتقه . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدودها وبقاءها يدل على أن من أحبب أرضاً فهي له إنما هو الارض مع قيد الحياة ، وإذا زالت الحياة زالت الملكية أيضاً . فلا يشمل إطلاق ذلك الموت أيضاً . وأما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشهادات الحكيمة ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الارض للإمام - للأراضي التي كانت بحياة ثم ماتت بالمعصوم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحبب أرضاً فهي له - لذلك بالإطلاق ، فيتمارضان بالمعصوم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالة بالمعصوم على ما كانت دلالة بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في عم الاصول .

ثم إن الأمور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشيعاء المعيد للمعصومين مما قدمناه آنفاً ثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم إذا علم إجمالاً باشتغال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض بحياة حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالصرة والكوفة وكربلاء ، وعم جبالاً باشتغالها على أرض بحياة حال الفتح - فإن ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك ، إذ يحتمل أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإذا لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى أحكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم إذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوة ماذن الإمام (ع) وكانت بحياة حال الفتح فانه لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فإفادة التطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح النفاة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويتلوه الجزء الثاني إ شاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين . ولعمرة الله على أعدائهم . أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٤ هـ .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٧	تقرىض الاستاذ على الكتاب .
٣	كلمة المؤلف .
٥	رواية تحف العقول .
٩	الاضافات الحاصلة بين المال والمالك .
١٢	العقده الرضوي
١٨	حول كتاب دعائم الاسلام .
٢٢	إن الله اذا حرم شيئاً اغ البوي المشهور .
٢٤	تأمل المعاملة على الأعمال المحرمة .
٢٥	المكاسب وتقسيمها الى ثلاثة أو خمسة .
٢٨	حرمة الاكتساب تكليفاً ومعنى ذلك .
٣١	حرمة الاكتساب وصعاً ومعنى ذلك .
٣٢	أحوال مالا يؤكل لحمه وحوار لماوضة عليها .
٣٣	الاستدلال بالاجماع ومحرمة الانتدع بها وسعاستها على حرمة بيعها والجواب عنه
٣٥	الاستدلال بآية لتجارة عن راضى على مصاد لماوضة عليها والجواب عنه .
٣٧	أحوال مالا يؤكل لحمه وحرمة ثمرها
٣٨	لاستدلال على ذلك بآية تحريم الحياث والجواب عنه .
٣٩	العداوي بها أحياناً يحطها من مصاديق الدواء
٤٠	الفرق ثابت بينها وبين الميتة .
٤١	مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شعومها .
٤٣	العدرة وجواز بيعها .
٤٣	الاستدلال على ذلك .
٤٤	الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الواردة في بيعها والمناقشة في ذلك .
٤٦	مااسب الى المجمل في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .
٤٦	السبزواري ورأيه في الموضوع .

المصحة	الموضوع
٤٧	كلمة السحت تطلق على المكروه ،
٤٩	نحية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .
٥١	الجواب عن الوجوه المأخوذة عن الأحاد رواية الجواز .
٥٢	الأرواث وجواز بيعها .
٥٣	الدم وجواز بيعه على الإطلاق .
٥٦	الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .
٥٦	المصيب والمي وحرمة بيعها .
٥٨	الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .
٥٨	الملاقيح وبيعها .
٥٩	ماء القمل وبيع في الصلب .
٦٢	جواز الانتفاع بالميتة .
٦٢	الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .
٦٥	الاستدلال على جواز الانتفاع بها .
٦٦	الجمع بين الروايات .
٦٧	حرمة بيع الميتة .
٧١	للمذكي المخطوط بالميتة وحكمها من حيث القواعد .
٧٣	مقتضى الروايات في المقام .
٧٤	مقتضى الجمع بين الروايات .
٧٦	ميتة مالا دم سائل له وبيعها .
٧٧	كلب الهراش وحرمة الكسب به .
٧٩	الخنزير وحرمة الكسب به .
٨٠	مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في ذلك والاشارة الى انقلاب النسبة .
٨١	أجراء الكلب والخنزير وحكم بيعها .
٨٢	الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .
٨٢	يحرم الاكتمصاب بالخنزير وحكل مسكر مبيع .
٨٤	النبيذ المسكر والفقاع وسحرحة الاكتمصاب بها .
٨٥	الحكم لا يشمل المسكر الجامد .

الصفحة	الموضوع
٨٦	الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .
٨٧	يحوز تحمیل الخمر بالملح .
٨٨	المتنجس وجواز بيعه .
٨٩	السباع والمنسوخ وجوار بيعها ماعدا الفرد .
٩١	العقد الكافر بأقسامه وجواز بيعه .
٩٣	كلب الصيد وجواز بيعه .
٩٤	الجرو من المملوك الذي يقبل التعليم والكفر غير المعلوم منه وجواز بيعه .
٩٤	الروايات الواردة في بيع الكلب ونفسيها الى طوائف ثلاث .
٩٥	تخصيص العام بمخاصين بينها عموم من وجه أو عموم مطابق .
٩٧	الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .
٩٧	الوجوه التي استدلت بها على الجواز والجواب عنه .
١٠٢	الكلاب الثلاثة وجواز إيجارها .
١٠٢	الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .
١٠٣	العصير العبي إذا غلى ولم يذهب ثلثه وجواز بيعه .
١٠٤	الاستدلال على حرمة بيعه من جهة الحاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه
١٠٥	الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .
١٠٧	الدهن المتنجس وجوار المعاوضة عليه .
١٠٩	الروايات الواردة في بيعه .
١١٠	صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .
١١٤	يجب الإعلام بالحاسة عند البيع .
١١٥	يحرم تغير الجاهل بالحاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .
١٢٠	تنبيه الجاهل في غير موارد التسيب وحكم ذلك .
١٢١	إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .
١٢٤	يحوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الطلال .
١٢٧	يحوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .
١٢٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .
١٣٨	الأصل يقتضي جوار الانتفاع بالأعيان المذمومة .

الرواية التي وردت في طهارة الخص الذي يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى .	١٤١
حق الاختصاص ومنشأ ثبوته .	١٤٣
الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .	١٤٤
هياكل العادة المتدعة وحرمة بيعها .	١٤٧
المالية ومنشأها .	١٥٠
الآلات المعدة للفقر وحرمة بيعها .	١٥٢
آلات الملاهي وحرمة بيعها .	١٥٤
أواني الذهب والفضة وحكم بيعها .	١٥٦
الدرهم المشوشة وحكم بيعها .	١٥٧
قيود البيع على قسمين : الصور الوعنية والجهات الكالية .	١٥٩
بيع العنب على أن يعمل خمراً وحكم بيعه .	١٦١
حكم الإجارة إذا قصد منها الحرام .	١٦٤
الجارية المعنية وحكم بيعها .	١٦٦
كسب المعنية وحرمة .	١٧٠
بيع العنب ممن يحمله خمراً .	١٧٠
مقتضى الروايات في المقام .	١٧٢
مقتضى القواعد في المقام .	١٧٦
الإمانة ومفهومها : .	١٧٦
الإمانة على الإثم وحكمها .	١٧٩
الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .	١٨٠
بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .	١٨١
الاستدلال على جوار الإمانة على الإثم .	١٨٣
حرمة الإمانة على الإثم قائمة للتقييد والتخصيص .	١٨٤
لم تثبت الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .	١٨٥
بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .	١٨٦
التحريم يشمل مطلق آلات الحرب .	١٨٩
بيع السلاح من المراق وقطاع الطريق .	١٩١

الموضوع	الصفحة
مالا تقع فيه وجواز بيعه .	١٩٢
الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .	١٩٣
اغتصاب مالا تقع فيه بوجوب الضمان .	١٩٦
حيازته توجب الاختصاص .	١٩٧
تدليس الماشطة .	١٩٧
تمشيطها .	١٩٨
الوجه في هي الماشطة عن الاشتراط .	٢٠٠
يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاحارة .	٢٠١
ورود اللعن على الوصل والنقص والوشم والوشم .	٢٠١
وشم الأطفال وجواره ومضى التدليس	٢٠٥
تزيين الرجل بما يحرم عليه .	٢٠٦
تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .	٢٠٧
التشبه في الألبسة .	٢١٠
التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لثقي الحرام .	٢١١
الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .	٢١٢
الأخبار الواردة في الخلوة مع الأجنبية ونوم الاستدلال بها على حرمة التشبيب	٢١٥
التشبيب بأمرأة غير معينة .	٢٢٠
النصوير وحرمة	٢٢٠
الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .	٢٢٢
صور دوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .	٢٢٤
الاستدلال على اختصاص الحرمة بالصور المحسنة والجواب عنه .	٢٢٥
الفرق بين الالتماس والتمسك الطبيعية .	٢٢٧
تصوير الملك والجن .	٢٢٨
حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .	٢٣٠
اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .	٢٣١
اعتبار الصدق العربي في حرمة التصوير .	٢٣٢
لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .	٢٣٣

الموضوع

الصفحة

- ٢٣٣ يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من سبع الخيال .
- ٢٣٣ الصور المشتركة بين الحيوان وغيره .
- ٢٣٣ لأارق في الحرمة بين المباشرة والتسليم .
- ٢٣٤ الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه .
- ٢٤٠ يجوز بيع الصور المحرمة .
- ٢٤١ الاستدلال على كراهة اقتناء الصور المحرمة .
- ٢٤٢ التلطيف والبخس .
- ٢٤٤ المعاملة التي يكون فيها تطفيف والبخس عن صحتها ومساوها .
- ٢٤٦ البعث عن التسعيم .
- ٢٤٦ أصول الاسلام أربعة .
- ٢٤٧ الأحرام السماوية وتأثيرها في الأوضاع الأرضية
- ٢٤٨ رأي الفلاسفة في النفوس الفلكية .
- ٢٤٩ لتأثير للأوضاع الفلكية في العناصر .
- ٢٥٠ الأوضاع العلوية ليست علامات على الحوادث السفلية .
- ٢٥٣ يجوز تعلم علم العجوم .
- ٢٥٤ كتب الضلال وحفظها .
- ٢٥٧ خلق اللحية وحرمها .
- ٢٦٢ الرشوة .
- ٢٦٣ حرمها .
- ٢٦٤ يحرم أخذ الرشوة للحكم بالباطل .
- ٢٦٦ يحرم على القاضي أخذ المال للقضاء .
- ٢٦٨ يجوز له أن يرتزق من بيت المال .
- ٢٦٩ يجوز له أن يتقبل الهدايا من الآخرين .
- ٢٧٢ الرشوة في غير الحكم .
- ٢٧٣ من الرشوة في الحكم المعاملة المحامائية مع القاضي .
- ٢٧٤ حكم الرشوة وضماً .
- ٢٧٥ اختلاف المدافع والقابض .

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	المؤمن وحرمة سبه .
٢٨١	النسبة بين الغيبة والسب هي المموم من وجه .
٢٨١	مستثنيات حرمة السب .
٢٨٣	السحر وحرمة .
٢٨٤	موضوع السحر .
٢٨٧	الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .
٢٨٨	أقسام السحر .
٢٩٢	الروايات التي دلت على كفر الساحر وجوارفته .
٢٩٤	لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الإصرار .
٢٩٥	يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .
٢٩٦	ليس من السحر التسخير .
٢٩٧	الشعوذة .
٢٩٨	يحرم الفس .
٣٠٠	موضوعه .
٣٠١	المعاملة التي تشتمل على الفس وحكمها من حيث المعصية والفساد .
٣٠٤	الفناء وحرمة .
٣٠٧	المحدث الفاساني ورأيه في الفناء والجواب عنه .
٣٠٩	تحقيق موضوع الفناء .
٣١٣	ما استثنى من الحرمة رناء الحسين عليه السلام .
٣١٤	الحدهاء لسوق الأبل وجوازه .
٣١٤	الفناء في زفاف العرائس .
٣١٥	الفناء في قراءة القرآن .
٣١٨	الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .
٣٢٠	الغيبة من الذنوب الكبيرة .
٣٢٣	حرمتها مشروطة بإيمان المعتاب بالفتح .
٣٢٤	الصبي المميز وحرمة غيبته .
٣٢٥	موضوع الغيبة .

الصفحة	الموضوع
٣٢٧	تنبيهات الغيبة .
٣٣٠	دواعي الغيبة .
٣٣١	كفارة الغيبة .
٣٣٦	مستثنيات الغيبة .
٣٣٦	جواز غيبة المتجاهر بالفسق .
٣٤٠	فروع المسألة .
٣٤٢	يجوز للمظلوم أن يتظلم وليس ذلك من الغيبة .
٣٤٦	لا يجوز الغيبة بترك الأولى .
٣٤٧	نصح المستشير .
٣٥١	جوار الغيبة في مواضع الاستفتاء .
٣٥٣	جوازها لردع المفتاب عن السكر .
٣٥٤	جوازها لحسم مادة الفساد .
٣٥٤	جوار جرح الشهود .
٣٥٥	جوارها لدفع الضرر عن المفتاب .
٣٥٦	جوارها بذكر الأوصاف الطاهرة .
٣٥٧	استماع الغيبة وحرمة .
٣٦١	لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .
٣٦٣	يحرم أن يكون الانسان ذا لسابن .
٣٦٤	حقوق الاخوان .
٣٦٨	القمار وحرمة .
٣٦٩	اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .
٣٧٤	المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .
٣٧٧	ماورد في مواكلة الشاة .
٣٧٨	ماورد في قي الامام «ع» البيض الذي قام به العلام .
٣٧٩	المسابقة بغير رهان وحكمها .
٣٨١	القيادة وحرمتها .
٣٨٢	التعويل على القافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .

الصفحة	الموضوع
٣٨٥	الكذب وحرمة وكونه من الكبائر .
٣٨٩	الكذب في الجدل والمحل وحرمة ذلك .
٣٩٠	الوعد حقيقته وأقسامه .
٣٩٢	خلف الوعد .
٣٩٤	المبالغة خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٥	التورية خارجة عن موضوع الكذب .
٣٩٧	استطراد في معنى الجمل الخيرية والاشائية .
٣٩٩	أقسام التورية .
٤٠١	لا كذب في قول ابراهيم ويوسف عليها السلام .
٤٠٣	المستثنيات من الحرمة منها جوار دفع الضرر .
٤١١	الأقوال التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام على نحو التقية .
٤١٣	الموارد التي يدور أمرها بين حملها على التقية أو الاستعجاب .
٤١٤	الكذب بقصد الإصلاح وجوازه .
٤١٦	أقسام الكهانة وحرمتها .
٤١٨	الرجوع الى الكاهن وحرمة .
٤١٨	الاخبار عن الامور المستغلة وحكمه .
٤٢٠	حرمة اللهو في الجملة .
٤٢٣	اللعب والنمو .
٤٢٥	مدح من لا يستحق للدخ .
٤٢٦	إطاعة الظالم وحرمتها .
٤٢٨	إعانة الظالم في غير جهة طعمه وحرمتها .
٤٣٠	النجس وحرمة .
٤٣٢	الجميمة وحرمتها .
٤٣٤	النياحة وكسب الدائحة .
٤٣٦	الولاية من قبل الجائر وحرمتها .
٤٣٧	المستثنيات من حرمة الولاية منها قيامها بمصالح العباد .

المصنفحة	الموضوع
٤٣٩	الولاية من قبل الجائر وأقسامها .
٤٤٣	من أكره على قبول الولاية من قبل الجائر .
٤٤٤	من أكره على الإضرار بالناس وحكمه .
٤٤٨	يجوز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير .
٤٥٠	يعتبر العجز عن التنفص في الإكراه .
٤٥٧	جواز الولاية من الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عريضة .
٤٥٣	من أكره على قتل المؤمن وحرمة .
٤٥٥	المستحق للقتل من جهة الفصاح وحرمة قتله لغير ولي الدم .
٤٥٦	حكم التقيية والإكراه في قتل المحالين .
٤٥٦	هجماء المؤمن وحرمة .
٤٥٨	الهجر وحرمة .
٤٥٩	أخذ الاجرة على الواجبات .
٤٦١	موضوعه .
٤٦٢	صفة العادية لانها في الاحارة .
٤٦٦	الدليل على صحة تطلق الاحارة بالعادة .
٤٦٨	صفة الوجوب لانها في الاحارة .
٤٧٢	كشف الفتناع عن عارة المصنف .
٤٧٣	النية في العادات وحقيقتها .
٤٧٦	يجوز أخذ الاجرة على المستحبات .
٤٧٦	الأجير للطواف وحكمه .
٤٧٨	يحرم أخذ الاجرة على الأذان .
٤٨٠	أخذ الاجرة على الشهادة .
٤٨١	يحرم أخذ الاجرة على القضاء .
٤٨٢	الارتزاق من بيت المال وحكمه .
٤٨٣	المصنف ويصه .
٤٨٧	بيع المصنف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .

الصفحة	الموضوع
١٨٩	أبغاض المصحف وحكم بيعها .
١٩٠	المصحف وحكم بيعه من الكافر .
١٩٢	جوائز السلطان .
١٩٣	يحوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .
١٩٤	يحوز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الاصول في أطراف الشبهة .
١٩٦	الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .
١٩٨	الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .
٢٠٠	يحوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الاصول في أطراف الشبهة
٢٠٥	العلم التمهيلي يكون الجائزة محرمة .
٢١٠	ما أخذ من الجائز ح يجب رده الى أهله .
٢١١	يجب العحص عن مالكة مع الجهل به .
٢١٤	لا يجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .
٢١٥	مقدار العحص عن مالكة وكيفية ذلك .
٢١٦	يجب تعريف اللفظة سنة واحدة .
٢١٧	أجرة العحص عن المالك ليست على الواجد .
٢١٨	مجهول المالك ومصرفه .
٢٢٤	التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .
٢٢٨	العلم الاجمالي ماشتال الجائزة على الحرام .
٢٣٠	أخذ المال من الجائز لا يتصف بحكم من الأحكام .
٢٣١	وظيفة الجائز في نفسه بالنسبة الى ما أخذه من أموال الناس .
٢٣٢	يجوز له أخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .
٢٣٤	يحرم على الجائز أن يأخذ الصدقات من الناس .
٢٣٥	يجوز أخذها من الجائز عندما أخذها من الناس .
٢٣٩	لا يجوز للجائز إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضي .
٢٤٠	شراء الصدقات من الجائز قبل أخذه إياها من الناس .
٢٤١	الأراضي الخراجية حال الغيبة وحكمها .

٥٤٢	شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية .
٥٤٣	اختصاص الحكم بالسلطان للدعي للرئاسة العامة .
٥٤٤	عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .
٥٤٤	تقدير الخراج منوط برضى الموجد والمستاجر ،
٥٤٤	شراء الصدقات من الجائر على وجه الاطلاق .
٥٤٥	شرائط الاراضي الخراجية .
٥٤٥	منها كون الارض مفتوحة عنوة .
٥٤٧	منها كون الفتح ما يذن للإمام عليه السلام .
٥٤٩	منها كون الاراضي محيطة حال الفتح .

ملاحظات

- ١ — قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفرات في مواضع شتى . ولكن أشرنا الى جماله في ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات بكلمة (المؤتقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في هامش الكتاب .





32101 061871131